

المنعرج الحاسم في تاريخ التصوّف

نوفيق بن عامر (*)

إلى الاتحاد ومن الاتحاد إلى الحلول إلى وحدة الوجود، وبين كل ذلك مراحل جزئية تحقق العبور من المحو إلى الصحو وتتصافر جميعا في إطار مخطط كلي لتحقيق كبرى التحولات والمنعرجات التي تدرج فيها الصوفية من الشريعة إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الطريقة.

وإذا ما كنا قد رما التوقف عند منعرج واحد ضمن هذه السلسلة بين التحولات والمنعرجات وارتابنا نعتة بالحاسم والقياس إلى غيره مما قد يبدو مشاكلا له وتعني به ذلك العبور من الحقيقة إلى الطريقة أو ما يمكن التعبير عنه بلغة اليوم بنشأة الطريقة في التصوف الإسلامي فلأن ذلك المنعرج هو الذي قرر المصير النهائي في اعتبارنا للحركة الصوفية في الوقت الذي لم تكن فيه سائر التحولات والمنعرجات سوى عوامل تطوير داخلي محاث لصميم التجربة ومعنى لأبعادها الوجدانية والعرفانية والأخلاقية. بينما لم يكن المنعرج الذي اخترنا التوقف عنده قد شكل تطويرا لصميم التجربة من داخلها بقدر ما شكل تطويرا لاهتها ولطهرها الخارجي ولايات اشتغالها ولواقعها في المجتمع.

فنحن مع هذا المنعرج إزاء مأسه للتجربة بعد أن كانت على قدر لا يستهان به من حرية المبادرة؛ ونحن

مرّ التصوف الإسلامي عبر القرون المتلاحقة بعدديد المراحل والأطوار التي شكلت منعرجات هامة على درب مسيرته التاريخية الطويلة سواء فيما يتعلق بنشأته وتطوره وازدهاره أو فيما يتصل بتراجمه وجموده واستقراره. والمراد بالمنعرج في سياق حديثنا هذا هو نقطة التحول في المسار من مرحلة إلى أخرى وحلقة الوصل بين طور وآخر وما يحف بهما من ظرف وملايسات وعوامل وأسباب كان لها عميق الأثر في توجيه الحركة الصوفية وجهة معينة وفي رسمها بميسم خاص ثم في تقرير مصيرها التاريخي الذي لو لا تلك الأوصاف والمواضع الظرفية والانتقالية لكان له شأن آخر.

ولا مراء في أن التصوف الإسلامي قد عرف عبر تاريخه أشكالا متنوعة من نقاط الفصل وحلقات الوصل التي يجوز لنا أن نستخدم عليها بالمنعرجات. ما دامت تشتمل على المكونات المشكلة للمنعرج والفاعلة في تحديد الوجهة والدافعة لحركة الانتقال من طور إلى طور على النحو الذي أسلفنا بيانه. فقد مرت هذه الظاهرة في نشأتها من التدين إلى التزهو ومن الزهد في الزهد إلى التصوف وكان الانتقال من المقامات إلى الأحوال ومن الحب إلى الاتصال ومن الفناء إلى الكشف ومن الشهود

(*) جامعي، تونس

القرن السادس للهجرة استنادا إلى ما أورده المقرئزي والقزويني من أخبار حول الطرق والخانقافات والزوايا الصوفية في هذه المرحلة من التاريخ (2).

إلا أنه من الواضح أن الموقف الأول يجعل النشأة في طور مبكر جدا من تاريخ الحركة الصوفية أي في مرحلة تاريخية لم تتبلور فيها الأركان النظرية والعملية لتلك الحركة، بالإضافة إلى أن الحدث الذي يستند إليه قد كان محفوقا بملايسات، خاصة لأن الخانقاه الوارد ذكرها قد أنشأها راهب مسيحي وكان تردد بعض الصوفية المسلمين عليها موضوع خلاف وجدل. وبناء على ذلك لا يمكن أن يقيدنا هذا الخبر بآثار من وجود بعض المؤثرات الخارجية التي كان لها دور ضمن عوامل ومؤثرات أخرى في التمهيد لنشأة الظاهرة في أطوار لاحقة من التاريخ.

كما أن التأمل في الموقف الثاني يلاحظ أن النصوص التاريخية التي يستند إليها تشير إلى طور اكتمال هذا النظام وترسخ قواعده ورسومه وانتشار مؤسساته أكثر مما تشير إلى ملايسات النشأة، فالتاريخ المشار إليه والذي يمكن تحفيده بين سنتي 450 و650 للهجرة هو تاريخ اكتمال الظاهرة وانتشارها، ولا صلة له ببيان الظروف والعوامل المحددة للنشأة في المراحل السابقة لهذا التاريخ. وبناء على ذلك نرى من الأولى تفحص النصوص السابقة لنصوص المقرئزي والقزويني مثل نصوص أبي طالب المكي وأبي نعيم الأصفهاني وأبي القاسم الشيرازي للوقوف على بعض الدلائل القيدة في هذا المجال. وذلك لأن تلك النصوص وإن كنا لا نعثر فيها إلا نادرا على ذكر خاتقاه أو رباط أو زاوية فإنا نجد فيها مع ذلك ذكرا لتجمع المريدن حول شيوخهم وتلقيهم لتعاليم التصوف عنهم مما يلقي بعض الأضواء على ظروف النشأة وملايساتها وهو ما لا ننتيه بجلاء في النصوص المتأخرة.

واعتبارا لكل هذه المعطيات لا يمكن في نظرنا تحديد نشأة الظاهرة بأحد الطورين المشار إليهما آنفا المبكر منهما والمتأخر، بل ينبغي البحث عنها في المراحل

كذلك إزاء تصوف تلقيني أو تعليمي خاضع للسفن والتعاليم والأعراف ويحتمل فيه الطقس مكانة بارزة بعد أن كان التصوف معاناة وإبتكارا عرفانيا. ونحن أيضا إزاء تصوف شعبي ذي وظائف اجتماعية يستفيد من ثمار التجربة ويعمل على تعميمها بعد أن كان التصوف للنخبة ولخواص. كل ذلك يدعو إلى التساؤل عن كيفية هذا الانتقال وأسبابه وهو ما نروم تدبره فيما يلي من تحليل.

نعني بمصطلح «الطريقة» نظام الطرق الصوفية كما نشأ وتطور في تاريخ الإسلام، ونروم في هذا المدخل النظر في أصول هذه الظاهرة والبحث عن الظروف والعوامل التي هيأت لنشأتها وتطورها وانتشارها. ونريد بعبارة أخرى محاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تطرحها وذلك على النحو التالي : متى وكيف مرت الظاهرة الصوفية من الفرد إلى الجماعة؟ وما هي الظروف التي سوغت الانتقال من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية؟ وماهي الملايسات الحافزة بانتقال النشاط الصوفي من المسجد إلى الخانقاه ومن الرباط إلى الزاوية؟ مع الإقرار بأننا لسنا أول من قولي النظر في هذه المسألة، فكثيرون هم الذين ارتحوا للظاهرة وتوقفوا عند مرحلة نشأتها، ولكن جلهم قد اكتفوا بالإشارة إلى بعض الدلائل المتعلقة بزمان نشأة وتاريخها دون التعمق في البحث عن العوامل والأسباب الكامنة وراءها.

1 - النشأة بين موقفين :

إن أبرز ما يلاحظ في مواقف القدماء والمحدثين مع تاريخ نشأة الظاهرة الطرقية في الإسلام هو تباينها واختلافها، وإن كان بالإمكان اختصار تلك المواقف المتباينة في موقفين رئيسيين : يرى أصحاب الموقف الأول أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الثاني للهجرة اعتمادا على ما ذكره الجاهلي في «نفحات الأنس» (1) من أن أول خاتقاه قد أنشئت في هذه الفترة بالرملة من أرض فلسطين، بينما يرى أصحاب الموقف الثاني أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الخامس وبدايات

والاجتماعية في عصر من عصور التاريخ يمكن أن تتمخض عن عديد الظواهر التي قد لا تكون بالضرورة متماثلة أو حتى متشابهة لأن ردود الأفعال الإنسانية على تلك الوقائع وكيفيات تأثر الأوساط المختلفة بها والتفاعل معها تختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى، بل إنها قد تختلف باختلاف الأفراد أحيانا ناهيك بالمجموعات التي من شأنها أن تكون أوضاعها النفسية وعلاقاتها الاجتماعية أكثر تشابكا وتعقيدا. ولذلك لا مناص للمحلل من الاهتمام بخصائص الظاهرة وبأبرز ملامحها ومكوناتها ليتمكن من رصد نقاط اللقاء أو التقاطع بينها وبين عناصر البيئة التي أفرزتها.

وبناء على ذلك يجوز لنا القول في بداية هذا التحليل وانطلاقا من طبيعة الظاهرة ووظيفتها أن الطريقة هي شكل من أشكال التصوف الجماعي الخاضع في مظهره لأسلوب محدد من النظام وفي جوهره ووظيفته لضرب من التعبد المنفرد بطقوس خاصة. ومن الطبيعي أن يؤدي بنا هذا التحديد إلى التساؤل عن الأسباب والعوامل التي أدت بالتصوف الذي كانت تمثله تجارب ذاتية ومواهب فردية إلى حدود القرن الثاني للهجرة إلى أن يتخذ شكل التصوف الجماعي؟ إن تفسير هذا التطور بالاستناد إلى مجرد ظاهرة التعدد والانتشار التي شهدتها تلك التجارب الفردية على مر الزمن أو إلى استفحال تأثيرها في السواد العظم من الناس مما ترتب عنه انتقال طبيعي من «تصوف النخبة» إلى «تصوف شعبي» لا يكفي وحده لتفسير الظاهرة ولا يعد مبررا مقنعا لتعليلها.

صحيح أن قانون التعدد والانتشار والتأثير قد كان له دور في هذا المجال، فكل التيارات والنزعات الثقافية والاجتماعية خاضعة في نشأتها وتطورها لهذا القانون، وكثيرة هي الدعوات التي صعد بها الأفراد ثم تبنتها المجموعات في التاريخ القديم والحديث. ولا يمكن أن تعتبر الظاهرة الصوفية استثناء في هذا المجال إذ لو لا وجود للتصوف في مراحل سابقة من تاريخ المجتمعات الاسلامية لما كان للطريقة أصل تستمي إليه. إلا أن كل ذلك لا يفسر لنا فيما يتعلق بنشأة هذه الطريقة ما حدث

الفاصلة بينهما أي طيلة ما لا يقل عن قرنين ونصف من الزمان. لأن تلك النشأة قد استغرقت في اعتقادنا وقتا عس بالقصير، كما أنها لم تكن في تصورتنا نشأة يسيرة وخالية من العوائق والصعوبات، بل كانت كما سترى ولادة صعبة استغرقت وقتا طويلا وتدخلت فيها عوامل ومعاديات عديدة ومرت بمخاض ثقافي واجتماعي عسير. وفي كل ذلك ما يخول لنا طرح سؤال النشأة من جديد محاولين الربط قدر الإمكان بين دواعي النشأة وتاريخها لأن الفصل بينهما لا يفضي بناء إلى نتائج مقنعة، فلماذا نشأت الطريقة إذن وفي أية ظروف؟

2 - بين الوظيفة والتاريخ :

الظواهر الدينية ذات صلة حميمة بالأوضاع والملايسات الثقافية والاجتماعية التي ظهرت فيها، لأن كل ظاهرة يعتبر وجودها استجابة لحاجة نابعة من محيطها وتلبية لتطلعات ذلك المحيط الذي نشأت فيه، فوجودها بهذا المعنى هو وجود وظيفي وليس من قبيل الوقائع والأحداث الاعتيادية التي يمكن أن تخضع لأحكام الاتفاق وتكون نتيجة للمصادفة. وبناء على ذلك لا مراء من وجود علاقة ما بين وظيفة تلك الظاهرة وأسباب ظهورها وعوامل نشأتها. وهو ما يقتضي الانطلاق في البحث عن تلك الأسباب والعوامل من طبيعة الظاهرة ذاتها ومن أبرز وظائفها حتى تتمكن من الكشف عن العلاقات الخفية تشدها إلى الأوضاع والملايسات التاريخية التي نشأت بين أعضائها.

وقد يتبادر إلى الأذهان أن المنهج المتوخى في هذه المقاربة يستند إلى منهج معكوس لأن السائد في مقاربة مثل هذه الظواهر ومحاولة إيجاد تفسير لها هو الانطلاق من الوقائع والأحداث التاريخية الجارية في الحيز الزماني والمكاني الذي نشأت فيه عوضا عن الانطلاق من تحليلها والنظر في مكوناتها ووظائفها، لكن مثل هذا المنهج لا يؤدي إلى نتائج مضمونة.

في هذه الحالة باعتبار أن الأوضاع الثقافية

من تطور وانتقال في صلب التصوف ذاته ولا يفسر لنا ما انتم به ذلك الانتقال في شكله الطرقي من أسلوب في النظام وفردة في التعبد والطقوس. وذلك لأن في الطريقة طابعا نظاميا وطقسيا لا يمكن تفسيره بمجرد ظاهرة التعدد والانتشار أو بظاهرة التأثير المشار إليها، والسؤال الذي يفرض نفسه هو التالي: ما الذي يجعل بعض المجموعات في مجتمع له نظامه التعبدية وأسلوبه الطقسي تنفرد لنفسها بأسلوب أو نظام خاص في هذا المجال؟

3 - من الفردية إلى الجماعية :

إن هذه الظاهرة لا يمكن أن تعلق وتفسر في نظرنا إلا بالحاجة إلى الرابطة الروحية التي تمثل سدى اللحمة بين أفراد مجموعة من المجموعات البشرية. ويبدو أن تلك الرابطة لم يكن لها حضور كاف إن لم تكن شبه متعددة في البيئة التي تولدت فيها تلك الحاجة وفي المجتمع الذي نشأت فيه الطريقة. ولنا أن نستحضر هنا الأوضاع الدينية التي كانت سائدة انطلاقا من نهاية القرن الثاني للهجرة، وهي أوضاع لم تكن الهياكل المثلثة لها من فقهاء ومتكلمين ورجال دين عموم (3) قادرة على ضمان تلك الرابطة وتأمينها ورعايتها، بل إن الدلائل كانت تشير إلى نقيض ذلك تماما أي إلى النزاع والصراع والافتراق سواء على الصعيد النظري والفكري أو على المستوى العلمي والسلوكي. كما أن نشاط تلك الهياكل قد كان يتحرك في معظمه في فلك النخبة ويجهد في تلبية حاجاتها الثقافية بما لا يمكن أن يستجيب حتما لنفس الحاجات التي يتطلع إليها عموم الأمة، ولم يعد النظام التعبدية الذي يشمل الجميع بحكم العادة كافيا للتعبير عن الحاجات الثقافية والروحية الخصوصية لشرائح واسعة من المجتمع. لقد كان هناك إذن أزمة روحية وتهيش ثقافي أحوجا تلك الشرائح إلى البحث من جديد عن الطريق المؤدية إلى اليقين، أي إلى مثلها الأعلى المتجسد في الذات الإلهية.

على أن تلك الرابطة الروحية المنشودة من قبل

بعض الفئات الاجتماعية لا يمكن أن تفسر أيضا كل جوانب ظاهرة النظام الطقسي وما تنكسها من أبعاد إلا إذا كانت مدعومة بالحاجة إلى رابطة اجتماعية جديدة بحكم التلازم والتفاعل الطبيعي بين البنى الروحية والثقافية والاجتماعية (4). فإذا ما كانت الحاجة إلى الرابطة الروحية ناشئة عن أزمة روحية وتهيش ثقافي فإن الحاجة إلى مثل جديد للرابطة الاجتماعية قد كانت ناشئة أيضا عن أزمة في العلاقات الاجتماعية وعن تهيش اجتماعي لفئات وشرائح معينة في المجتمع. ولا مناص من أن نستحضر في هذا السياق ما طرأ على المجتمع الإسلامي في هذه الفترة من تاريخه من تحولات في البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية (5) وما أفرزته تلك التحولات على مستوى التركيبة والبنية الهرمية للمجتمع من علاقات مستجدة بين الخاصة والعامة وبين السلطة المركزية وسائر الفئات المؤلفة لعموم الأمة (6).

فإذا ما كانت بعض الفئات قد تركزت موقعها حول الجاه والسيف والبعض الآخر حول المال والأرض بعد أن أخذ نجم العصيات في التحلل والأفول وتغير المشهد الإنساني والنسيج العرقي بشكل يكاد يكون أساسيا، فإن الفئات الأخرى البعيدة عن هذه المواقع قد كانت في حاجة إلى تأسيس موقع لها في هذا النسيج الاجتماعي الجديد، ويبدو أنها قد كانت مضطرة إلى أن تختار تأسيسه على المبدأ المفقود في هذا المشهد، وتعني به مبدأ التضامن لأنه الكفيل وحده بإثبات وجودها تجاه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة حينئذ، إذ لا يخفى أن التمرکز في هذا الموقع يشكل رد فعل على كل تلك الأوضاع المشار إليها ويكتسي طابع الموقف من كل ما تمثله من أبعاد. وإذا ما كان ذلك الموقف يستمد شرعيته من طبيعة الواقع العيش ومن ملاساته الحرجة فإنه قد كان يستمد أيضا وبشكل متزامن من الأوضاع الروحية المأزومة المحيطة لذلك الواقع والناجمة عنه في آن. فلم يبق من حل في مثل هذه الحالة إلا التماسي نحو المثل الأعلى المشترك والإعلاء من شأنه والاحتماء به (7)، وهو المثل المتجسم في الطريق إلى الله أي إلى «الحق» بمعناه الصوفي

الذي لا يوحى بمعنى الحقيقة واليقين فقط وإنما يعنى فيما يعنيه الاستحقاق أيضا (8).

وهكذا كان النموذج الروحي للرابطة المنشودة متلبسا بنموذج اجتماعي، ومن البديهي أن يكون إنجاز مشروع هذه الرابطة الروحية والاجتماعية في حاجة إلى نظام وجهاز رمزي مميز لها، وهو ما مثل الهيكل العام للطريقة انطلاقا من نموذج المكان الموحى بمفهوم الرابطة (الرباط) ونموذج المؤسس المشار إليه تارة بـ (سيدي) وأخرى (مولاي) وصولا إلى شروط الانضمام والانخراط وأسلوب التعبد وأشكال الطقوس (9). كما كان من الطبيعي أن يكون لتلك الرابطة بعد تأسيسها وأثناء وظفتان متكاملتان إحداهما روحية والأخرى اجتماعية بمعناها الشامل للمشاكل الاقتصادية والسياسية. وقد كانت الوظائف في تفاعل دائم تتغذى إحداهما من الأخرى فتصطبغ الأبعاد الروحية بصبغة الأوضاع الاجتماعية، كما تستمد الوظائف الاجتماعية شحنتها ومددها من تلك الأبعاد الروحية وهو ما يفسر ظاهرة التنوع والتلون التي اتسمت بها الطريقة عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة (10).

4 - من الخطيب الواعظ إلى الشيخ الروحي:

أما عن تأسيس هذه الرابطة فمن المرجح أنه قد كان على مراحل استغرقت من الزمن ودحا ليس بالقصير، ذلك أن المرور من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية (11) لم يكن سهلا ولا خاليا من العقبات والصعوبات، ففي البداية تروي لنا المصادر أن كبار الصوفية كان لهم «أتباع» وأن هؤلاء الأتباع أصبحوا يمثلون «فرقة» (12) أو طائفة (13). ولكن المتبع لهذه الروايات في تراجع بعض الأعلام يلاحظ أن الحديث أصبح عن «المريدين» الذين يرتادون مجالس «الشيخ» وفي هذه المرحلة بالذات يبدأ الانتقال، إنها المرحلة النواة التي ستشكل حولها الطريقة (14) فكيف حدثت هذه التقلة وبأية وسيلة؟

إن أداة هذه التقلة قد كانت متمثلة في إرساء تقليد

جديد في صميم الحركة الصوفية يقوم على التعليم والدعوة، وكان لابد من مرور عقود من الزمن لتشكل مثل هذا التقليد في المجال الصوفي. وذلك لأن الصوفية إلى حدود القرن الثاني للهجرة لم يكونوا أصحاب دعوة ولا أرباب تعليم، ويعزى ذلك إلى خصوصية التجربة الصوفية وفرديتها من ناحية وإلى الصبغة الباطنية لتلك التجربة من ناحية أخرى بينما كان التعليم مرتبطا بعلوم الظاهر كما كانت الدعوة ذات طابع عملي يقوم على نشر تعاليم معينة بين عموم الناس. إلا أن أسلاف الصوفية من الوعاظ قد كانوا متمرسين بمثل تلك التقاليد الدعوية والتعليمية إذ كانوا يتصبون بالمساجد بعد صلاة الجمعة وفي غيرها من المناسبات الدينية، كما كانوا ينتصبون في المجالس الخاصة وفي الساحات العامة.

ويبدو أن الذي حدث هو انتقال ذلك التقليد من المجال الوعظي إلى المجال الصوفي أي من نشر تعاليم الظاهر العملية على يد خطيب واعظ إلى نشر تعاليم الباطن الروحي على يد أستاذ أو شيخ صوفي. إلا أن المرور من مجال عملي إلى مجال روحي ومن تلقين تعاليم الظاهر إلى الإيهام بأحوال الباطن لم يكن متاحا بسهولة، والواقع أن توطئة حلقة رابطة بينهما وتعني بذلك حلقات الذكر ومجالسه. وهكذا يجوز لنا أن نرسم خطا بيانيا لهذا التطور ينطلق من مجالس الوعظ إلى مجالس الذكر وصولا إلى مجالس الشيوخ والمريدين. إنه تطور من خطاب تلقيني موجه إلى السامع إلى خطاب ابتهالي موجه إلى الله إلى خطاب إيحائي موجه إلى نفس المرید، فمجالس الذكر إذن بما فيها من إعداد للنفس عن طريق الإتهال وتركيز للوعي على ما وراء الحسي قد كانت هي الطريق المؤدية إلى تحريك الباطن بواسطة الإرشاد الروحي.

وقد أدركت الأوساط الصوفية في وقت مبكر (15) أهمية الذكر ودوره في تهية القلوب وصونها عن طوارئ الغفلة، وأصبحوا يفضلونه على خطب المحترفين من القصاص والوعاظ لأن «ذكر اللسان» طريق إلى «ذكر القلب» (16) بل فضلوه حتى على الصلاة لأنها عبادة

الصباح أرسل سري إلى الجنيد أحد مريديه ومعه الرسالة الآتية : إنك لم تتحدث إلى مريدك عندما ألخوا عليك بالتحدث إليهم ورفضت في ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلي الخاص . والآن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره . فقال الجنيد : فعلمت أن مرتبة سري أعلى من مرتبتي لأنه كان على علم بأسرار نفسي فذهبت إليه وطلبت منه العفو وسأته كيف عرف أنني رأيت النبي في المنام فقال : إنني رأيت الله في المنام فأخبرني أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ» (19).

وتوحي لنا هذه الصورة بنوع آخر من الحرج استشعرته الذات الصوفية إزاء الكلام في التصوف وهو اعتقادهم بأن معارفهم لدنية مستوحاة من المعلم الأعلى الذي لا يؤمن على أسرارهم إلا الكاملون والراسخون في الطريق الصوفي . فليس لأحد أن يطلع عليه إلا خاصة أهل الله (20)، وفي ذلك دليل على إحساسهم بالأمانة والمسؤولية في صون التجربة عن غير أهلها ومستحقيها، وهذا الموقف الباطني قد شكل هو الآخر عائقاً دون انتظام سجل الإرشاد والتعليم . يضاف إلى ذلك نوع ثالث من الحرج إزاء السلطة الدينية والسياسية القائمة حينئذ كان فقهاء السلطة بالمرداد لما يقوله هؤلاء، وكان الوشاة والرقباء يتحينون الفرص للإيقاع بهم مما أحوج بعضهم إلى التقية واضطر معه البعض الآخر إلى الهجرة مثلما حدث في الفتنة التي نشبت ببغداد واشتهرت بمحنة غلام خليل، إذ كان الجنيد خلالها يعلم التصوف سرا في بيوت خاصة وفي السراييب واضطر أبو سعيد الخزاز إلى الفرار إلى مصر (21).

إلا أن الصوفية قد تمكنت من التغلب على كل هذه المحن لإحساسهم بأن لهم رسالة هي هداية الناس إلى سبيل الله ولشعورهم بأن في إمكانهم أن يكونوا «سببا لنجاة كثير من الخلق» (22)، إنها رسالة الولي التي تعتبر في اعتقادهم مواصلة واستمرارا لرسالة النبي فعملوا على تحقيق هذه الغاية مع حرصهم على المحافظة على «أسرار الله» انطلاقاً من التحري في تربية المريدين

موقفة بينما «الذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال» (17). ونظرا إلى تلك الوظيفة التي اضطلع بها الذكر في الحياة الصوفية المبكرة باعتباره مرحلة من مراحل تطورها أصبح يعتبر فيما تلا من عصور ركناً قاراً من أركان العبادة والصوفية طقساً من طقوسها الثابتة . يقول القشيري عن الذكر معتبراً إياه ركناً من أركان الدين : إنه «ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر» (18).

لكن الذكر في مراحله الأولى قد كان حراً وعلى غير نظام، وقد كان لا بد أن تستقر مجالسه بالمواظبة عليها والتعلق حول شيوعها لتشكل بعد ذلك الإطار الملائم للتدخل فيها بالإرشاد الروحي والتعليم الباطني . والملاحظ أن المبادرة بالتدخل في هذا الشأن عن طريق الإرشاد والتعليم قد كانت عملية محاطة بكثير من الحرج كما قامت دونها العديد من العراقق والصعوبات . لقد كان هناك حرج إزاء الذات تمثل في تردد كبار الصوفية الأوائل في الإقدام على المهمة التعليمية خوفاً من أن تنظر إليها الأوساط الدينية على أنها بدعة لم تجر بها العادة إلا في مجالات محددة من العلوم الشرعية . وقد واكب هذا التردد المرحلة التي كان التصوف يتقلع عبرها من مجرد تجارب ذاتية إلى علم ديني قائم الذات بدأ يشق طريقه بين العلوم الشرعية وسط اللغظ والصراع بين دعائه ومعارضيه .

ولنا صورة عن كل ذلك فيما رواه الهجويري عن تردد الجنيد في تعليم مريديه وعن استشارته لأستاذه السري السقطي في ذلك عندما أمره النبي في المنام بالحديث إلى الناس والكلام في التصوف . يقول الهجويري : «من المأثور عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام في التصوف في حياة أستاذه السري السقطي، ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له في منامه : يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سبباً لنجاة كثير من الخلق... فلما استيقظ خطر في نفسه أنه أفضل من سري لأن النبي أمره أن يعظ الناس ولكن لما أصبح

حداد نفسي أقيت بها في كور الرياضة وأحرقها بنار المجاهدة ووضعتها على سندان المذمة وطرقها بمطرقة الملامة حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائما بأنواع من العبادات والتقوى وسنة أنظر فيها يعني الارتياح إلى الأعمال فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعا ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وسائله من الخلق» (25).

وقد تمخضت أمثال تلك التجارب الفردية لكبار الصوفية عن أبرز مراحل الطريق، واشتهر بعضهم بالتركيز على مقام بعينه أو حال بعينها فكان من بينهم من اشتهر بمقام الزهد ومنهم من اقترن ذكره بمقام التوكل وأثر عن غيره الاستغراق في محبة الله بينما اقتصص بعضهم بمقام الفناء وأوغل آخرون في الحديث عن المعرفة (26). ويعد أن تأسست مراحل الطريق الرئيسية وقع الاهتمام بتقنياتها وتقليدها اعتمادا على الرصيد المشترك بين تلك التجارب مع الاحتفاظ بها من الحرية المتمثلة في بعض الخصوصيات. فلما إن حل القرن الرابع للهجرة حتى اهتم علماء التصوف بضغط المقامات والأحوال الصوفية وتحليلها وشرحها وتاصيلها عن طريق الاحتجاج لها من القرآن والسنة (27).

لكن تلك المنظومة المقوعدة والمنظرة للطريق الصوفي قد ظلت ذات طابع نظري ولم يقع العمل على تجسيدها في تعاليم وطقوس ورسوم إلا في أواسط القرن الخامس للهجرة. ولذلك لم يشع ذكر «الطريقة» بمعناها الاصطلاحي في الأدبيات الصوفية قبل هذا التاريخ، والأرجح أنها كانت تطلق على ما أشرنا إليه من اختصاص بعض الصوفية بالتركيز على مرحلة معينة من مراحل الطريق إذ تعددت كما رأينا طرق التجارب وأساليبها. وبما تذكره المصادر في هذا المجال ما أورده صاحب «تذكرة الأولياء» على لسان يحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) حين قال: «إذا رأيت الرجل يعمل العليات فاعلم أن طريقة التقوى وإذا رأيته يحدث

وتلقينهم آداب الطريق. وما زاد في حرصهم على «إعداد الإعداد النفسي والإرشاد الروحي لمريديهم ما تسببت في محنة الحلاج الصوفية في عصره من ويلات جراء «كشفه للسِر». فقد استخلص الصوفية العبرة من التجربة القاسية واتخذوا التدابير الضرورية للانضباط في سلوك الطريق وتلقين آدابه في كنف رعاية «الشيخ» وتحت رقابته، وأصبح الصوفية منذ ذلك التاريخ يصرحون بضرورة الشيخ للمريد في سلوكه للطريق ويوجب طاعة المريد لشيخه وأثر عن بعضهم قوله: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان» (23).

5 - من الطريق إلى الطريقة :

وهكذا أمكن للتعليم الصوفي أن يتأسس وأن تتبلور في إطاره ملامح «الشيخ» المعلم وأن يفسطع بدور التعليم كبار الصوفية ابتداء من القرن الثالث للهجرة (24) إلا أنه قد كان لا بد من أن يتحدد موضوع التعليم وتضبط برامجها ويتوضح محتواه لكي يكتمل الإطار النظري الضروري لظهور مدارس أو «طرق» في هذا المجال. فمادام كان محتوى ذلك التعليم «إن آداب سلوك الطريق الصوفي» قد كانت هي موضوع التعليم، فالطريق هو الأساس النظري والعلمي الذي قامت عليه «الطريقة» باعتبارها مدرسة نظامية للتعليم الصوفي. لكن المرور من «الطريق» باعتباره تجربة فردية حرة تنوع بتنوع أصحابها إلى «طريقة» نظامية جماعية ذات قواعد ورسوم لا بد فيه من قطع المراحل تتمخض خلالها تلك التجارب الفردية المتنوعة عن قواسم مشتركة بالرغم مما تنفرد به من خصوصيات.

ويلاحظ المتابع للتجارب الصوفية في هذه المرحلة التاريخية اهتماما من قبل كبار الصوفية بوصف مراحل الطريق وبيان أبعادها وحدودها، وسعيها إلى ضبط المقامات والأحوال وبيان العلاقات القائمة بينها. ولعل من أبرز النصوص التي مثلت وصفا دقيقا للمجاهدات وللرياضات في السلوك الصوفي ما حكاه أبو يزيد البسطامي عن تجربته حين قال: «كنت اثني عشر عاما

بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق المحيين وإذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين» (28).

لكن المعنى العام والمتعدد للطريق لم يلبث أن نزع نحو الاختصاص والتوحد وتولد منه مفهوم الطريقة باعتبارها نهجا مؤسساتيا يستند إلى مبادئ ثابتة ورسوم معلومة، ويبدو أن بداية هذا الانتقال قد حدثت في أواسط القرن الخامس للهجرة إذ تروي لنا المصادر أن الصوفي أبا سعيد بن أبي الخير (ت 450 هـ) قد كان أول واضع لمبادئ الطريقة ورسومها وقوانينها (29) لكننا نستبعد أن تكون تلك المبادئ والرسوم قد وضعت دفعة واحدة وعلى يد شخص واحد بعينه مهما كان دور أبي سعيد هذا في عملية التأسيس، لاسيما إذا استحضرننا التقليد الذي درج عليه القدامى والمثمل في حرصهم على تعيين أفراد مؤسسين لكل الطوابع استنادا إلى ما كان لهم من دور بارز في ظهورهم. فمن العسير أن يعزى تاريخ ظاهرة ما إلى فرد بعينه وإن كنا لا ننفي ما يمكن أن يكون قد قدمه ذلك الفرد من مساهمة بارزة في ذلك التاريخ، فنشأة الطوابع الاجتماعية تقتضي تعدد المساهمات في مرحلة، كما نعتبر أن مرحلة التأسيس تختلف مبدئيا وعمليا عن مرحلة الاكتمال. وبناء على ذلك نرجح أن تكون أركان الطريقة قد ترسخت بصورة تدريجية وعن طريق تراكم تجارب متعددة.. كما كان لانتشار الطرق وتعددتها انطلاقا من هذه المرحلة إلى أواسط القرن السابع للهجرة أي خلال قرنين من الزمان دور كذلك في ترسيخ التقاليد الطرقية واكتمالها.

6 - من المسجد إلى الرباط والزواية :

تلك بعض ملابسات الوضع الانتقالي في الحياة الروحية الإسلامية من الفردية إلى الجماعية وهي ملابسات لها صلة كما رأينا بالأوضاع الاجتماعية والثقافية وبما طرأ من تطور على الحياة الصوفية تمثل خاصة في ظهور الحركة التعليمية التي تمخضت عن العلاقة النموذجية بين الشيخ والمريد وعن حركة

الانتقال من مفهوم «الطريق» إلى مفهوم «الطريقة»، ولكن تلك المعطيات الجديدة لم تكن تمثل السمة الوحيدة الدالة على ذلك الوضع الانتقالي، إذا وجدت سمات أخرى مادية هي بمثابة التعبيرات الموضوعية عما حدث من تطور لأن من خصائص التحولات الاجتماعية والثقافية التلازم بين مضامينها وأشكالها أي بين الثقافي ذي الأبعاد المعنوية والقيمية والاجتماعي ذي الأبعاد المادية والإجرائية. والملاحظ في هذا السياق هو الانتقال في الحياة الروحية الإسلامية من إطار مادي إلى آخر أي من إطار المسجد إلى إطار الرباط والزواية.

لا جدال في أن الإطار الأصلي للحياة الروحية الجماعية في الإسلام هو المسجد باعتباره المكان المفضل للعبادة وحتى محاولات «الاعتكاف» الفردية الأولى قد كانت تجري في ذلك الإطار. ففي المسجد كان الوعظ وفيه كان الذكر وفي إطاره ظهرت بوادر التعليم الصوفي. لكن الأوضاع الجديدة للحياة الروحية قد اقتضت التجديد في الإطار أيضا فكانت الاستعاضة عن الفضاء العام للحياة الدينية بفضاء خاص، ولم تكن المسألة مرتبطة حقا بمجرد الحاجة إلى التميز الشكلي وإثبات الوجود الخاص بالقياس إلى الوجود العام وإنما المسألة أعمق من ذلك ولها صلة بطبيعة الحياة الروحية الجديدة ذاتها، ونعني بذلك الشعور بالحاجة النفسية إلى الحلوة.

وغني عن التذكير أن العزلة والانقطاع إلى الله قد كانت نتيجة طبيعية لزعة الزهد منذ وقت مبكر، وقد عبر الزهاد الأوائل عن ميلهم إلى العزلة وتجنب مخالطة عامة الناس، وقضل بعضهم الإقامة في الكهوف والقباني كما تجلو على ذلك سيرهم. لكن ذلك السلوك لم يكن سنة ثابتة وشاملة لجميعهم ولم يكن يتجاوز مواقف بعض الأفراد (30) بل عارض بعضهم هذه النزعة (31) ورأى فيها بعضهم الآخر ضربا من الرهبانية حيث «لا رهبانية في الإسلام» (32). إلا أن مرحلة الانتقال من الزهد إلى التصوف قد اتسمت بانتقال هذه النزعة وتجذرها في الصوفية الأوائل حتى غدت سنة من سنن السلوك

بالرغم مما في تقاليدنا وطقوسها من تأثير ببعض العوامل الخارجية (39).

لكن ما يعنينا في هذا السياق هو أن هذه المؤسسات الصوفية قد كانت كلها ودون استثناء استجابة لتلك الحاجة الماسة إلى فضاء خاص تتحقق فيه «الخلوة» العامة. وليس من باب الاتفاق والصدفة أن أدرجت تلك المؤسسات ضمن طقوسها الروحية تقليداً يتمثل في اعتبار «الخلوة» مرحلة أساسية من مراحل ترقى المريدين في الطريق الصوفي (40). وهي المرحلة التي تلي مباشرة مرحلة «الخدمة» وقد خصصت لها أماكن خاصة متميزة عن «بيت الجماعة» وذلك لأن «الخلوة» العامة هي الإطار الضامن لتحقيق «الخلوة» الخاصة، ولم تكن تلك «الخلوة» مقصورة على ما يلزم به المريد نفسه في الظاهر من عزلة وانفراد وإنما هي «خلوة» باطنة أيضاً تتجرد فيها النفس من علاقتها مع العالم الخارجي ويتعطل فيها نشاط الخواص مع استغراق روعي كامل في ذكر الله (41). وليس المجال سانحاً لتفصيل دقائق هذا الطقس الروحي كما مارسه مختلف الطرق الصوفية واستقر في تقاليدنا وإنما هدفنا في هذا التحليل أن نوضح المكانة التي تحتلها هذه «الخلوة» في الحياة الصوفية باعتبارها عاملاً من عوامل الانتقال من فضاء تعبدى إلى آخر وبصفتها كذلك طقساً أساسياً من طقوس السلوك الصوفي، يضمن الانتقال من حياة الظاهر إلى حياة الباطن.

إلا أن نشوء الخانقاه والرباط والزواية لم يكن استجابة للحاجة النفسية والروحية التي اقتضاها النشاط الصوفي فقط بل كان استجابة أيضاً للحاجات الاجتماعية التي أفرزت ذلك النشاط واتخذت منه شكلاً من أشكال التعبير الديني. وانطلاقاً من تلك الحاجات اكتسب ذلك الفضاء طابعاً اجتماعياً فكانت فضاء مفتوحاً لقاصديه دون تمييز، وكان مجالاً لإرساء علاقات اجتماعية من طراز جديد عمادها التآخي في «الصحة» (42) والتصافي والتكافل مما خول لذلك الفضاء أن يضطلع بوظيفة ثالثة هي الوظيفة الاجتماعية بقطع النظر عن نوع المؤسسة التي تشكل فيها، وسواء كان حانقاه أو رباطاً

الصوفي عبر عنها بعضهم بأساليب وتعبيرات متنوعة من ذلك تعريف الجنيذ للتصوف بقوله: «هو أن تكون مع الله بلا علاقة» (33) وفي ذلك تعبير عما يقتضيه سلوك الطريق من توحد وتأمل واستغراق روعي.

لكن «الخلوة» الفردية التي كانت تقع في أماكن متنوعة حسب اجتهادات أصحابها قد تحولت إلى «خلوة» جماعية أوجبت إلى مكان مختص، وقد تمثل ذلك المكان في مؤسسات أنشئت للغرض كالخانقاه والرباط والزواية، وإذا ما كانت الخانقاه (34) متمحضة منذ نشأتها للعبادة فإن مؤسسة الرباط (35) قد كانت ذات وظيفتين: جهاد الكافر وجهاد النفس أي «الجهاد الأكبر» و «الجهاد الأصغر» (36) وسر الجمع بينهما أن كلا منهما يمثل نوعاً من «الرباطة»: رباط الخيل بالثغور لتحصينها ورباط الإرادة والعزيمة لحماية النفس من طوارق الغفلة وأخطارها. كما أن كلا منهما يمثل الطريق إلى الله وسبيل الروح إلى خلاصها، وكلا منهما يؤدي إلى «الشهادة» فإحداهما تحقيقها عن طريق الاستشهاد بينما تحققها الأخرى عن طريق الفناء في المشاهدة أو الشهود.

وهكذا يتضح أن المصطلحات الصوفية لم تكن غريبة في صياغتها عن المصطلحات الجهادية إذ كانت الوظيفتان في بداخل أو تكامل واضح، وقد اضطلع بهما صوفية الأربطة في مراحل مختلفة من التاريخ وإن كانت تلك الأربطة في أول نشأتها مؤسسات دفاعية وحمائية، ثم اختص بعضها بمرور الزمن بوظيفة العبادة. أما بالنسبة إلى الزواية فمن المرجح أنها كانت متمحضة منذ نشأتها للعبادة وإن حدث أن اضطلعت في بعض العصور وبصفة ظرفية وثانوية بوظيفة جهادية. وإذا ما كانت الخانقاه مؤسسة مشرقية فإن الزواية قد عرفت انتشاراً واسعاً خاصة بالغرب الإسلامي، أما الأربطة فقد كانت منتشرة بالشرق والمغرب على حد سواء (37). ولا مراء في أن كل هذه المؤسسات قد اصطبغت بطابع البيئة التي احتضنتها وبنمط التركيبة الاجتماعية التي نشأت فيها (38) لأنها نابعة من الواقع الاجتماعي، وذلك

أو زاوية فجميعها لم يعدم هذه الوظيفة عبر التاريخ رغم ما وجد بينها من تفاوت في هذا المجال. ولئن لم تكن تلك الوظيفة بارزة بوزن كافٍ في طور التأسيس ولم تكن لها الأولوية بالقياس إلى الوظائف الأخرى في مرحلة النشأة (43) فإنها ما فتت أن تبلورت وتطورت على مر الأيام وأصبحت قادرة على الاضطلاع بدورها على مختلف الأصعدة العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وكذلك السياسية (44).

7 - بين الأصالة والمشافهة :

لقد اقتصرنا في هذا المدخل إلى حد الآن على تحليل ما رصدناه من عوامل تاريخية واجتماعية وثقافية كان لها دور فعال في نشأة الظاهرة الطرقية، وهي عوامل ذات طابع محلي إذ هي نابعة من صميم الحياة الإسلامية، لكن البحث عن عوامل نشأة تلك الظاهرة لا ينبغي أن يقتصر على تلك المعطيات المحلية. فالنظر الموضوعي يقتضي البحث كذلك عن العوامل الدخيلة والمؤثرات الخارجية، إذ لم يكن المسلمون في أي طور من أطوار تاريخهم يعيشون بمعزل عن الثقافات والحضارات الأخرى في هذا العالم. كما أن ظاهرة التجمع حول مبدأ المؤاخاة في الدين لم تكن حكرا على المجتمعات الإسلامية إذ عرفتها الحضارات السابقة والمعاصرة لظهور الإسلام وإنشائه.

وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى أن نظام الرهينة قد عرفته مختلف الأديان عبر التاريخ وأنه كان موجودا في الديانات الشرقية عند ظهور الإسلام وزمن إنشائه ونخص بالذكر هنا نظام الرهينة المسيحية الذي كان

مستشرا في أماكن مختلفة من بلاد الشرق، وليس من باب الصدفة أن تذكر لنا المصادر الإسلامية أن أول خانقاه انشئت في الإسلام هي تلك التي أنشأها راهب مسيحي بالرملة من أرض فلسطين. وليس من المستبعد أيضا أن يكون للأشكال الأخرى من الرهينة في الأديان القديمة أثرها في صياغة تقاليد ورسوم الطرقية الإسلامية. وذلك على غرار ما كان للديانات الهندية والفارسية من تأثير في بعض التقاليد والرسوم (45). إلا أن تأثير الطرقية الإسلامية بأنظمة الرهينة القديمة ما يزال في حاجة إلى مزيد الدرس والتنقيب والمقارنة حتى يتسنى الكشف عن الأصول الدخيلة والعوامل الخارجية التي لعبت دورا إلى جانب العوامل المحلية في صياغة نظام الطرق كما استقر في تاريخ الإسلام.

وهكذا يتضح أن البحث عن أصول الطرقية في الإسلام يفضي بنا إلى الوقوف على ثلاثة روافد أساسية قد تضافرت لتفرز هذه الظاهرة على الشاكلة التي انتهت إليها في المجتمعات الإسلامية. ونعني بها الرافد الديني بأبعاده الروحية والنفسية، والرافد الاجتماعي بأبعاده السياسية والثقافية، والرافد الأجنبي بأبعاده التاريخية. وقد لعبت هذه الروافد دورا كذلك في تولد هذه الظاهرة بخصائص البيئة التي احتضنتها مشرقا ومغربا، وبطبيعة الفترات الزمانية التي نشأت وتطورت فيها. فكان للعوامل المحلية دورها في عملية النشأة والتأسيس ثم التطور والانتشار، كما كان للثقافة أيضا أثرها في كل ذلك وهو ما يفسر الكثير من أوضاع هذه الظاهرة وخصوصياتها عبر التاريخ.

- (1) الجامي : نفعات الأندلس، طبعة كلكتا، 1859، ص 34.
- (2) المغرزي الخطط، طبعة بولاق 1270 هـ، ج 2 ص 414. الفزوني آثار البلاد، طبعة ومستفد westenfield، ص 41.
- راجع : - ر - أ - نيكلسون R. A. Nicholson - في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1956، ص 57
- (3) تشير هنا إلى اختصار الفقهاء على تقنين طقوس العبادة دون النظر في معانيها كما تشير إلى مبالغة المتكلمين في اعتماد المقولات النظرية المجردة في شؤون الاعتقاد - يقول المشرق ويتولد - أ - نيكلسون في كتبه «الصوفية في الإسلام» متحدثاً عن علم الكلام ودوره في رد " الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرفة جامدة لا تتغير وإرادة مجردة قد عرت من جميع العواطف والشاعر وكثرة خارقة تمر على الحصر لا يستطيع بشر أن يعقد معها أواصر صلة شخصية أياً ما كانت. . . ومن هنا كان اختيار فاضل الصوفية "ص 27.
- (4) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة : يوسف حلاق، دار الفارابي، بيروت 1982، ص 135
- (5) إشارة إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية من العهد الأموي إلى العهد العباسي كازدهار التجارة في العصر العباسي الأول ثم ظهور الإقطاع العسكري في المصور الحالية.
- (6) يلاحظ في هذه السياق تغير مفهومي الخاصة والعامة فبشر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.
- (7) المقصود هنا بالإعلاء دلالة الاصطلاحية كما ناورت في علم النفس وهو تعرب لمصطلح sublimation (انظر تعريفه في موسوعة لاروس)
- (8) يتبرد الصوفية بإطلاق اسم «الحسن» على الذات الإلهية - وله عدهم أكثر من دلالة - فيه إشارة إلى ما يجتوون عنه من حقيقة دينية، وأصبح عدهم دليلاً على خليفته، وهو في الأصل اسم من أسماء الله الحسنى مطلق المعنى شكل يجمعه بعضها بلجل والخلال والخصاء.
- (9) تشير هنا إلى أن المصطلح الطرقي سني مفهومه فرائض المشرق إليها ويرى إلى الانحراف في مجتمع من طراز جديد
- (10) محمد مفتاح، الخطب الصوفي مقارنة وطبقية، الطبعة الأولى 1417 هـ/ 1997م، توزيع مكتبة الرشاد.
- (11) مصطلح الطريق يدل على المراحل التي يقطعها السالك في معارجه الروحي وهي المقامات والأحوال، أم الطريقة وإن كانت تشتمل على مراعاة مراحل الطريق في السلوك الفردي إلا أنها تعني تنظيمًا اجتماعيًا دينيًا من نوع خاص.
- (12) كالملازمة على سبيل المثال.
- (13) تطلق الطائفة على مجموع المتصوفة في منطقة محددة فيرى مثلاً أن الحيد في بغداد كان يلقب سيد الطائفة والمقصود بها طائفة الصوفية.
- (14) إن التسليم بشرعية «الشيخ» مرحلة أساسية في نشأة الطريقة وقد أثارت تلك المشروعة مجادلات بالمشرق في زمن مبكر وكذلك بالمغرب في القرن الثامن للهجرة.
- (15) كانت محاسن الذكر تعقد في عصر بني أمية ومن أشهرها مجالس الحسن البصري الذي كان يشبه الذكر بالنور.
- (16) القشيري، الرسالة، طبعة مصر 1287 هـ - ص 101.
- (17) المصدر نفسه، ص 102.
- (18) المصدر نفسه، ص 101 - انظر أيضاً : - ر - أ - نيكلسون R. A. Nicholson - في التصوف الإسلامي وتاريخه، 1956، ص 52 - 53.
- (19) الهجري، كشف المحجوب، ترجمة : و - أ - نيكلسون. سلسلة جيب 1911م، ص 129 - راجع في ذلك تعرب أبي العلاء عفيفي لكتاب : في التصوف الإسلامي وتاريخه"، المشرق نفسه

- (20) المرجع نفسه، ص 74.
- (21) بلوقتهم ذلك علاقة بنظرية العداء التي تبلورت بوصف مع البسطامي والحلاج.
- (22) سب هذا القول لأبي يزيد البسطامي - راجع - القشيري، الرسالة طبعة مصر 1330 هـ، ص 181 وتدل المجادلات التي جرت بالمعرب الإسلامي في القرن الثامن للهجرة حول ضرورة الشيخ بالنسبة للمريد على ما تكتسبه هذه المسألة من أهمية في تاريخ الانتقال من التصوف الفردي إلى التصوف الجماعي - راجع في ذلك "شفاء المسائل" لابن خلدون ورسائل الرندي.
- (23) من أوائل الصوفية الذين تصدوا للتعليم مثل السري السفي (ت 253 هـ) ويحيى بن معاذ الراري (ت 258 هـ) وأبو حمزة النعدي (ت 289 هـ) والحفيد النعدي (ت 297 هـ) وأبو بكر الشيلي (ت 334 هـ) راجع أيضا ر - أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 20
- (24) المرجع نفسه، ص 25
- (25) ارتبط مصطلح التوكل بشيخ البلخي (ت 194 هـ) ومصطلح المحبة بربابة العدوية (ت 180 هـ) ومصطلح الغناء بأبي يزيد السطامي (ت 361 هـ) ومصطلح المعرفة بذات النون المصري (ت 245 هـ)، راجع : ر - أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 70-74
- (26) من أشهر من اهتم بذلك الكلاباذي في كتاب "التعرف" والطوسي في كتاب "اللمع".
- (27) المعطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء طبعة 1903/1907، ج 2 ص 305
- (28) القروي، آثار البلاد، ص 41 راجع أيضا ر - أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي تاريخه، ص 56
- (29) مثل إبراهيم بن أدهم (ت 161 هـ)
- (30) مثل أبي تراب الحشبي (ت 245 هـ) الذي كان يذكر الفهود في الحقاوي، راجع الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 10، ص 46، ط القاهرة 1932 هـ
- (31) اعتبر القرآن الرهبانية بدعة، سورة الحديد، الآية 28، كما ورد في حديث مشهور قول الرسول "لا رهبانية في الإسلام"
- (32) القشيري، الرسالة، ص 148 يور النبوة العزلة بالخوف من الاضطراب فتنحصر عن مخالطة الجماعة.
- (33) الحافظ تسمية فارسية الأصل وكان انتشارها بالشرق الإسلامي.
- (34) الرباط : تسمية عربية الأصل وجدت بالشرق والغرب على حد سواء
- (35) تروي كتب السير أن الرسول قد قال عند رجوعه من إحدى الغزوات "عدا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر".
- (36) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص 31-42
- (37) المرجع نفسه، ص 73-76
- (38) مثل تقليد المازنية للمشاركة في بعض رسوم هذه المؤسسات وكذلك التأثير على مستوى معمار الأربعة ببعض المؤثرات الخراجية، المرجع السابق، ص 71-72
- (39) السهروردي (شهاب الدين بن عمر)، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1966، ص الفصل 26 إلى الفصل 28 وراجع أيضا - أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 59-60
- (40) للصمد نفسه، والمرجع نفسه
- (41) لقد ألف الصوفي في موضوع "آداب الصحة" وبين هذه المؤلفات ما كتبه أبو القاسم الحيد
- (42) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، الفصل الثاني، حيث يتحدث المؤلف عن راويين في عهد بني مرين ميزنا بوظيفة اجتماعية بارزة منذ عهد التأسيس
- (43) المرجع نفسه
- (44) المرجع نفسه، ص 56، نفلا عن الجاهلي في تفحات الأسس
- (45) المرجع نفسه، ص 38 و75، ومن تلك التقاليد المستعارة حمل السبع وكذلك التأثير بالمعادن الودية

فينومينولوجيا التدين والمسلكتيات الأخلاقية في ضوء التمثل الجمالي الصوفي للعالم (*)

عبد الحق متصف (**)

تقديم :

يجب أن نشير منذ البداية إلى أننا لا نأخذ مفهوم التمثل الجمالي عامة بالمعنى الضيق الذي تحصره فيه نظريات الذوق الفني، نقصد بذلك النظريات التحليلية التي تحصر القيم الجمالية في الأعمال الفنية وحدها دون غيرها. بموجب ذلك، يكون الأصل الفعلي المولد للقيم والتمثيلات الجمالية هو الفنان وما يتميز به من مواهب وعبقرية طبيعية وتقنيات للإبداع. أما مجال الحياة، فيكون بكامله مقصياً من ذلك أو هو في أحسن الأحوال استنساخ للأصول الفنية ومحاكاة لها. لأجل ذلك، تكون سيكولوجيا العمل الفني والتحليل الذوقي للأعمال الفنية، بما هو تحليل تقني متصب على جوانب الصنعة وأدوات الإبداع، هي للدخل الأساسي لفهم طبيعة الموضوع الجمالي وما يبينه من تمثيلات حول الأشياء. إن التمثل الجمالي في نظرنا أفق من خلاله نرى ونحتسج تجربتنا داخل العالم. لن يصبح هنا مفهوم الجمال مفهوماً تقنياً، أي أحد الأدوات النظرية لدى الناقد الفني لتحليل وتقييم العمل الفني (باعتباره عملاً ينتمي لعالم خاص معزول من المتوججات)، بل هو أحد المفاهيم المكونة

لمفهوم الوجود ذاته (فالجمال هو أحد تجليات فكرة الوجود). وبما أن «الوجود» لا ينفصل عن كيفية قولنا له، فإن التمثل الجمالي يصبح جزءاً من نظرية الوجود، وبالتحديد من فينومينولوجيا الوجود، وهي النظرية التي تبحث في كيفية ظهور مفهوم الوجود أمام رؤيتنا. وإجمالاً، التمثل الجمالي جزء من فكرة الوجود وبالتحديد قول هذا الوجود كما يظهر كأفق للرؤية (وليس للمعرفة فقط، لذلك لا بد من الخروج من حدود نظرية المعرفة والاعتقاد (أي كيفية تمايزنا مع الأشياء والقيم، وليس النسق الدوغماتي الذي يحكم بتصلب وجمود نمط تصديقنا ما يحدث داخل عالمنا) والسلوك (أي المسلكتيات الأخلاقية المتولدة عن التمثل الجمالي). من هذا المنظور، يصبح التمثل الجمالي أحد محدثات رؤيتنا واعتقادنا ومسلكتياتنا الأخلاقية وليس فقط معرفتنا بالوجود. وذلك بالذات هو الإطار (سيقول الصوفي «الموقف») الذي داخله تشكلت الرؤية الصوفية للوجود والاعتقاد والمسلكتيات الأخلاقية تجاه ما يوجد كما سنبين ذلك في هذه الدراسة.

ليس «الوجود» بالنسبة للصوفي مجرد مقولة من

(**) جامعي، المغرب

في الآن ذاته. «قبي» ليس كمثله شيء» إثبات المثل ونفيه» (2). والمتصور ذاته ينطبق على فكرة «الوجود» فهي تنقل بكنيات كثيرة: الوجود والواحد، والمطلق والكثير، والحقيقة والمجاز، والحجاب والحرف، والنور والجمال والكمال والحب... إلخ. يقول الأمير عبد القادر الجزائري: «والحق ما عُرف إلا بجمعه بين الأضداد. فكل التضادات في العالم هو جامع لها؛ بل هو عين الأضداد كلها. وإنما يظهر في كل صورة بحكم استعدادها» (3). ونحن لا نقول الوجود بهذه الكيفيات وغيرها إلا لأنه يظهر لنا في شكل صور مختلفة تتمثل عبرها. إن الوجود في جوهرة رؤية. الوجود هو ما نراه ونقيمه كأقن لتمثلنا؛ ذلك بالذات ما تعبر عنه فكرة التجلي.

تقتضي نظرية التجلي أن يكون الوجود فكرة واحدة وعامة لا انفصام فيها. وبما هي كذلك، فهي تطابق وجود الحق أو الله. فالحق هو الحقيقة الوجودية الواحدة التي تنصورها ونحن نتمثل فكرة «الوجود». وليست الأعيان الموجودة للكائنات (ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم «سوى الحق» أو العالم) سوى تجلي لفكرة الوجود الحق بصيغ مختلفة. ونسبة الوجود إلى كل كائن جزئي مجرد مجاز لا حقيقة (3). إنه تشبيه واستعارات. يقول الأمير عبد القادر الجزائري (وقد كان من بين أكثر الصوفية فهماً ودراية بنصوص ابن عربي): «اعلم أنه لا وجود إلا الوجود الواحد الحق تعالى. والمسمى علماً ومخلوقات مظاهره (...) والوجود الحق واحد لا يتعدد ولا يتغير ولا يتحصر ولا يحد ولا تقيد الأكران والمظاهر. ومظاهره متعددة متغيرة، منحصرة مقيدة؛ فيظهر في مظهر بالعلم لأنه حكم استعداد ذلك المظهر، فيسمى المظهر علماً (...). ويظهر في مظهر بالمرود، فيسمى معبوداً لأنه حكم استعداد ذلك المظهر» (4). ويضيف: «إن الوجود للحق تعالى خاصة وليس لغيره وجود مستقل، لا قديم ولا حادث؛ وإنما لغيره تعالى النسبة للوجود (...). فهو [أي الحق] الوجود من وراء حجابية كل موجود، والعالم من وراء حجابية كل عالم، والتكلم من وراء حجابية كل متكلم ونحو ذلك. فالوجود وتوابع الوجود إذا نُسبت لغير الحق

مقولات العقل المجرد كما اعتقد الفيلسوف، بل هو تجربة تمثلها كملافة رؤيوية أو تمثلية لكل ما يوجد بوصفه مجلى أو ظهوراً للسر الإلهي، والتعلق به عبر صور أو ظلال أو مرآيا التجلي كما سترى. غير أنه داخل الرؤية الصوفية للوجود يكمن ارتباط حميمي بين التئين، متصوراً كروحانية ذاتية، وبين تمثّل جمالي للعالم أهم نتائج إقامة علاقة إيرونيكية بأشياءه (علاقة محبة وعشق وافتتان بيهان) وما ينتج عنها من مسلكتيات أخلاقية (الأخلاق الصوفية) (1). ونعتمد في هذه الدراسة تحليل أهم عناصر هذا الارتباط الحميمي باستحضار السؤال التالي: كيف يمكن أن يكون قولنا للوجود قولاً لرؤيتنا له بوصفه أقفاً تشهد فيه الأشياء وقد ظهرت بمظهر الجمال والفتنة والحسن والبهاء؟ كيف نقول الوجود عبر قولنا فتنة هذا الوجود كما تظهر لنا من خلال الصورة التي نقيّمها كأقن لتمثله والتعايش مع أشياءه معرفياً وأخلاقياً؟

1 - فينومينولوجيا التجلي :

أ - العالم كمجلى

يمكن أن نلخص البعد الفلسفي لنظرية التجليات عند الصوفية كالآتي: أن نقول الوجود يعني أن نقول رؤيتنا له وشهودنا إياه. ونحن لا نقول الوجود كما يوجد في ذاته، بل الأَقن الذي نضعه لذواتنا بوصفه وجوداً. هذا الأَقن هو ما تتمثله ونراه ونتخيله. لذلك، كان الخيال كأقن لتمثلنا هو الإطار الكوني الذي من خلاله نرى فكرة الوجود ونرى عبرها ذواتنا والعالم وأشياءه. معقولة الخيال غير للمقولة المنطقية لفكرة الوجود كما صاغتها الأنطولوجيا الأرسطية. فنقول التناقض من منظور هذه الأنطولوجيا استحالة منطقية، وكل استحالة من هذا النوع عدم ولا-وجود. أما من منظور الخيال الصوفي، فيمكننا أن نقول التناقض والاختلاف والتناظر ونفهمه داخل فكرة الشهود، أي من زاوية الرؤية الصوفية. يمكن هنا أن نورد أمثلة عديدة على ذلك. أولها الآية: «ليس كمثله شيء» والتي تعني حسب تأويل ابن عربي «ليس مثل مثله شيء»؛ فهذا القول يجمع التشبيه والتتزيه، الإثبات والنفي

تعالى، فهي مجاز» (5). والمجاز (وما يرتبط به من تشبيه واستعارة وتخيال بصفة عامة) أحد التحديدات الأساسية لكيثونة العالم وليس مجرد تقنية من تقنيات الخطاب واستعمال الكلام. ولهمز المحاز الوجودي للعالم، يحب أن تتخذ نظرية التجليات، بما هي نظرية حول الوجود المطلق وصوره أو ظلاله (التي هي كائنات العالم)، مدخلا أساسياً وليس نظرية البلاغة لتحليل لتقنيات المجاز وأشكاله الخطائية. وبما أن العالم، بوصفه تجلياً للوجود الحق مجاز وصور، فقد لجأ الصوفية إلى استعمال عبارات استعارية ورمزية للدلالة عليه وعلى أشيائه كالآثار والظل والمرآة والشكل والصورة والحرف والحجاب. . . جميع أشياء العالم بمثابة دالات من الدرجة الثانية تحيل على الدال الفعلي الذي هو «الوجود».

العالم أثر (une trace)؛ ونحن لا نترك الأثر إلا بأن نتخيله. لا وجود للأثر خارج أصله وهو الوجود الحق. لذلك، ينبغي أن نتخيل وراء كل أثر وجوداً حقاً. ويعطي الأمير عبد القادر مثالا على ذلك فيقول: «وكما إذا أخذت عوداً على رأسه نار، وأدركت به عرق، فلك إرغام دائرة من نار محسوسة عندك لا تشكل فيها. فإذا أمعنت النظر فيها بعقلك، حكمت أنه ليس ثمة إلا الجمرة التي على رأس العود، ولا دائرة هناك أصلاً. وكذا إذا حركته مستقيماً، ترى خطأ من نار ولا شيء غير الجمرة. فكل ما يدركه الحس من الصور والأجسام، فهو مثل دائرة النار. والخط لا حقيقة له إلا في المدارك [الحسية والتخيلية]» (6). ولا ينبغي أن نحصر مداركتنا في العقل وحده ولا أدركنا العالم كاشياء بادية كما هي، قابلة لأن تصنف داخل تصورات وفئات منطقية. لكن، ينبغي أن نترك العالم كأثر، كظل أو كمجاز.

داخل مصطلح الوجود يترابط بشكل قوي الدال بالمدلول، أو «الوجود» كدال بالحق أو الله كمدلول. أما العالم، (أو ما سوى الحق) فهو مجرد دال من الدرجة الثانية، دال بطريقة المجاز، ذلك أن «الوجود الحقيقي لله تعالى، ونسبته إلى العبد [مجرد] مجاز» (7). يقول ابن عربي: «أشهدني الحق (...). ثم قال لي: أنظرني

في النظم المحصور [للأشياء]، وهو موضع الرمز ومحل للغز الأشياء. . .» (8). غير أن نظم الأشياء كله بمثابة حرف وحجاب يخفي الوجود الحق بما هو وجود واحد وكلي. و«الحرف لغات» بتعبير التفري، أي تفرق وتصريف وتعدد. والتعدد حجاب، صورة ظلية للنموذج تحجب رؤية «المعنى الواحد للوجود». يقول التفري: «با عد، الحرف لغات وتصريف، وتفرقة وتآليف موصل ومقطوع، ومهم ومهمج، وأشكال وهينات. والذي أظهر الحرف في لغة هو الذي صرفه؛ والذي صرفه هو الذي فرقه؛ والذي فرقه هو الذي ألفه؛ والذي ألفه هو الذي واصل فيه؛ والذي واصل فيه هو الذي قطعه؛ والذي قطعه هو الذي أبهمه؛ والذي أبهمه هو الذي أعجمه؛ والذي أعجمه هو الذي أشكله؛ والذي أشكله هو الذي هباه؛ ذلك المعنى هو معنى واحد، هو نور واحد. ذلك الواحد هو الأحد الواحد» (9). ما هو معني داخل فكرة الوجود إذن هو العالم بما هو أثر وحرف وحجاب وصور وظلال ومرابا. . . ما هو معني هو ما نراه نحن بحسب آخرنا استعدادنا وموقعنا الذي نحتله في الوجود على أنه الوجود أو يلتفتني على أنه مجلى الوجود. وما نراه هو ما تتجلى ويتجلى غير ما يظهر لنا وجوداً. وما يظهر هو الصور والظلال والحجب والمرايا والحروف وطبقات المعنى المختلفة. وقد جاءت نظرية التجليات الإلهية والخيال الوجودي لدى الصوفية كصياغة متميزة لفكرة الوجود بما هو رؤية أو تمثل رؤوي لا بوصفه مقولة عقلية خالصة كما تصورها الفلاسفة الأرسطيون على وجه الخصوص.

لكي تتمكن من فهم ذلك، يجب أن نستحضر الخطوط العريضة لنظرية التجليات الإلهية عند الصوفية، وهي عبارة عن فيثولوجيا فكرة الوجود كما تظهر داخل الرؤية الصوفية. يقول ابن عربي: «فالوجود والوجود ليس إلا عين الحق» (10). لكن، لا يمكن تمثل هذا الوجود إلا بمعانيته وشهوده، أي رؤيته. كل تمثل رؤية وشهود. لكن، ما الذي نراه وتشهده في الوجود الحق؟ يحرص الصوفي على التمييز داخل فكرة الوجود الحق بين مستويين اعتباريين هما: الذات والصفات. مستوى الذات يعطي

أن الله هو الباطن والعالم هو الظاهر) وللكتيفة التي نقول بها هذه الرؤية.

الوجود الإلهي بما هو صفات ونعوت وأسماء يعني الظهور. وليس الظهور مجرد صفة عرضية للوجود؛ الظهور انكشاف داخل مرآة العالم. والعالم هو صورة هذا الظهور. ليس الوجود الإلهي غيباً أو باطناً كما اعتقد أقطاب الثيولوجيا الإسلامية (علماء الكلام)، بل هو ظهوراً والعالم صورته. من هذه الزاوية، «ليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور وأحوال ما هي عليه الممكنات [أي الموجودات] في أنفسها وأعيانها» (16). وسيكون التوحيد الحقيقي هو رؤية الحق باعتباره الوجود الواحد والوحيد، لأن نراه ونرى معه الأشياء فينقسم مفهوم الوجود انقساماً تنجب معه وحدته. التوحيد هو رؤية الحق في كل منظور ومرئي، والتصوف - كما عرفه العديد من المصنفات الصوفية - هو أعلى درجات التوحيد ترى فيه الوجود عين الموجود (17)، أي ترى ما يوجد داخل الدائرة الحقة للوجود وترفع معنى الاشتراك في نظر المشاهد حتى لا يبقى مع الحق سواها (18). ليس التوحيد مجرد عبادة طقوسية، بل هو رؤية وفناء لا ينكشف كظهور ووجود ووحدة؛ «وحقيقة الكشف» بحر الأشياء في نظر المشاهد حتى لا يرى إلا الحق تعالى (19). جاء في «شرح مواقف النري»: «وقال لي: ... إذا كنت من أهل رؤيتي، فانظر إلى الوجود تجتمع على الواحد، ولا تنظر إلى الموجود وتنقسم لك التعدد» (20). والتجربة الصوفية من هذا المنظور هي مسلكيات يتعلم فيها الصوفي كيف يقيم في التوحيد وكيف يبنى فيه شاهداً ابداً. إنها أقصى درجات التدين متمثلاً كعلاقة حميمية تجمع الصوفي بالوجود بوصفه ظهوراً لما هو إلهي داخل صورة العالم. التوحيد رؤية الحقيقة الوجودية كحقيقة واحدة. وليست الأعيان الموجودة سوى ظهور أو تبدل لأوصاف الحق التي هي أوصاف ألوهيته ومألوهية العالم باعتباره صورة للحق. لذلك، يجب أن نعمل تجربتنا الدينية رؤية وشهوداً - دواماً بجوه إلى وسائط علماء الرسوم أو رجال الثيولوجيا ومؤسسات السلطة التي تدعمهم - لهذا الظهور باعتباره جزءاً من الحقيقة الكونية للوجود. وليس

يسميه ابن عربي الأُخْدِيَّة أو الهوية المطلقة، وهي سر أو غيب مطلق لا يمكن معرفته بأي شكل من الأشكال (11). فالذات بتعبير عبد الكريم الجيلي «عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والتُسَبُّب والوجوهات (...)». وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم ولا نعمت ولا بنية ولا إضافة ولا تغير ذلك (12). يعطي مستوى الذات الإلهية مستوى الوجود الإلهي المتفلسف من كل تحديد، إنها معطى قبلي بدون إضافات أو تحديدات. إنها خارجة عن الظهور والبطون، أو هي «اسم لصرفة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقة والحقيقة»؛ «فالأُخْدِيَّة أول ظهور ذاتي» (12). وامتنع الانقسام بالأُخْدِيَّة للمخلوق أبداً، فهي لله تعالى مختصة له (13). أما المستوى الثاني، فهو مستوى الصفات الإلهية، ويعطي مجموع النعوت والاعتبارات والأسماء التي وصف بها الحق ذاته وظهر لعالم الخلق بها. إنها صورة الحق التي ظهر بها للموجودات والأشياء. لذلك كانت بمثابة تَسَبُّب لها وجه إلى الذات التي تحملها، ولها وجه آخر إلى كائنات العالم التي تتحدد مألوهيتها بفعل ذلك. فلا إرادة بدون مُرادات، ولا قدرة بدون مقدورات ولا رحمة بدون مَرَحومات... إلخ. العالم هو تجلي للطبقات الإلهية في صور الكائنات على اختلافها وتنوع رتبها في الوجود. إنه مرآة يرى فيها الحق صفاته، ونرى فيها أيضاً تلك النعوت والصفات، فمما ظهر [الحق] إلا بصورته [لا بذاته] (14). لأجل ذلك، سُمِّيَ العالم صورة الحق ومرتبة التي يرى فيها صفاته ونعوته، وسمي الوجود ظهوراً، «ومعناه [يلحق] عفيف التلمساني] أنه لا ظهور لغيره. والناس لا يعلمون له ظهوراً إلا إيماناً منهم وتسليماً لا حقيقة وشهوداً (...)» [فهم] يعتقدون أن العالم هو الظاهر، والحق تعالى غيب لم يُشَد. وأهل الحق [أي الصوفية] يتحققون أن الحق تعالى هو الظاهر والعالم غيب ما ظهر قط ولا يظهر أبداً (15). ما يترتب عن نظرية التجليات الإلهية إذن، أن الحق هو الظاهر والعالم هو الباطن أو ما يبطن؛ إنه الحجاب والحرف والصورة التي توهم وتشير. العالم مجاز وأثر. وهذا يقتضي قلباً جذرياً للكتيفة التي يرى بواسطتها عامة الناس العلاقة بين ما يظهر وما يبطن (الناس يفهمون عادة

التنين سوى هذا الشهود. فـ الحق [يقول الحلاج] هو المقصود بالعبادات والمصمود إليه بالطاعات، لا يُشْهَد بغيره ولا يُدْرَك بسواه» (21). ويضيف: «من عبد الله بصلق التوحيد، خرج عن رسوم التقليد وأبان عن شرف الغربة» (22).

غير أن وجود الحق بما هو ظهور داخل صور العالم لا حَدَّ له بسبب تجدد التجليات الإلهية ولاتناهيها. لأجل ذلك، كانت اللغة المألوفة وحروفها لا تقول الوجود الحق وتجلياته. ومهما كانت طوعية هذه اللغة وقدرتها على التعبير، فهي تبقى مجرد ألفاظ وكلمات اصطلاحية تعجز عن أن تحيط بالوجود الحق. فالألفاظ اللغة تخضع لقواعد الاصطلاح. وهذه الألفاظ تجري على حسب العبارات؛ ومعادن الحق مصنوعة عن الألفاظ والعبارات يؤكد الحلاج في تفسيره (23). تصطدم اللغة المألوفة إذن بحجابية العالم وحرفيته الرمزية. والصوفي لا يرى الوجود حداً وتعريفاً وتصوراً ومامية كالفيلسوف، بل يراه نوراً وإضاءة وإشراقاً. إنه يرى وجود الأشياء واحداً، وراه «فيضاً من سور الحق تعالى. والحق تعالى نوره» (24). ولأن النور هو حقيقة جوهر الوجود «وكل شيء ما فينا» الخارج، لأن الحق تعالى في الخارج، وهو النور» (25).

حينما تدخل الاستعارة النورانية داخل القول الصوفي يصبح الوجود، بما هو وجود إلهي كوني وشامل تكون أشياء العالم صورته، إشراقاً وإضاءة، يصبح أملاً في وجود أكثر سكونية ورواح في الحياة وإقامة النشأة الإنسانية بدل تدميرها وقتلها وحرمانها من حقها في الحياة والتحقق بمتعة أشياء العالم وبهاؤها وحسن فنتتها كما سئرى. الاستعارة الإشراقية أو النورانية هي أكثر من استعارة، أي أكثر من تقييد لمخاطب يلبجاً إليها الصوفي لأجل تبليغ معنى الظهور والتجلي. ليس اللجوء إلى استعارة النور هنا بحثاً عن شكل خارجي للقول والبيان، ليس مجرد بلاغة، بل القول ذاته يصبح إضاءة، يصبح استعارة تشع داخل الوجود متشكلاً كصور مضئية بالنور والأمل والحياة. وإجمالاً، مع الاستعارة النورانية، يصبح العالم مجازاً يتكلم، يصبح قولاً أو كتابة (بلغة ابن عربي) ترمز وتشير وتؤمن. وقد

أراد الصوفي أن يكون كلامه ذاته جزءاً من كلام العالم وكتابه: قوله رمز وإشارة وإحياء وشفط... ليس المجاز هو مجرد صورة للقول، بل هو المضمون الفعلي للوجود بما هو ظهور داخل صور العالم. تصور الصوفي المجاز في مرحلة أولى كعبور دائم للأشياء من السر المطلق (من ثبوته الأزلي داخل العلم الإلهي) إلى الظهور والتجلي في شكل مرآة العالم. الإيجاد في ذاته مجاز تتشكل في صورة الموجودات التي تتعين وجودها وتظهر داخل دائرة الضوء أو النور الإلهي. وكل رؤية للعالم هي في ذاتها رؤية لهذا التشكل والظهور. لولا الإضاءة والنور لما كانت الرؤية الصوفية ممكنة. لهذا، كان السلوك الصوفي رحلة دائمة، رحلة للعبور أو بالتدقيق مجازاً دائماً داخل «مجاز» العالم وحرفيته التي هي حجابيه. جاء في «مواقف» النفري: «وقال لي: إذا جزت الحرف وقفت في الرؤية» (26). «وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحرف» (27). «وقال لي: الحارجون عن الحرف هم أهل الحفرة [أي أهل الخسوف]» (28). والسلوك الصوفي هو شهادة داخل الأشياء داخل دائرة النور أو الضوء إذ لا حجاب إلا داخلها. خارج دائرة النور توجد الظلمة والعتمة وتعتمد إمكانية الرؤية. وهكذا، إذا كان الوجود ظهوراً، فالرؤية هي شهود هذا الظهور وملاحقة تجلياته وصوره داخل العالم وأشياءه. ليست الرؤية تعقلاً ولا حداً، بل هي عبور دائم داخل مجاز العالم وحرفيته. والعبور حركة دائمة لا تتوقف.

تصبح الرؤية هنا تجمع التجربة الصوفية بما هي تجربة ذوقية. كيف نرى الوجود كمجاز؟ هنا يتدخل براديقم آخر غير البراديقم الفلسفي المنطقي، هو بالذات ما يطلق عليه ابن عربي اسم «الخيال» بكل تلويناته المجازية والرمزية. وتشكل رمزية الظل والمرآة والنور أحد هذه التلوينات. وهي بالذات المدخل الأساسي لتمثيل الجمالي للعالم. يقول ابن عربي: «اعلم أن القول عليه [سوى الحق] أو مسمى «العالم» هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس (...). فمحفل ظهور هذا الظل الإلهي

المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات [أي الكائنات]، عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك... (29). وهكذا، «فما يُعْلَم من العالم إلا قدر ما يُعْلَم من الظلال، ويُجْهَل من الحق على قدر ما يُجْهَل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظل له يُعْلَم؛ ومن حيث ما يُجْهَل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَن امتد عنه، يُجْهَل من الحق (...). فكل ما ندرکه هو وجود الحق في أعيان الممكنات (29)». فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور [والظلال] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم «العالم» أو اسم «ما سوى الحق» (30).

ونحن لا نرى الأشياء تيرةً مضيئةً إلا لأن ماهية وجود الحق نورانية «فالوجود نور» (31). وكما أننا لا ندرك الظلال إلا بانتشار النور على أشخاصها، كذلك العالم لا ندرکه إلا لأن النور يتخلله. والنور هو الوجود الحق. ما ندرکه داخل العالم إذن هو الظلال والجسم، لكن ما ينبغي أن يدركه الصوفي وأن يراه رؤية ذوقية ~~من «وجود الحق في~~ أعيان الممكنات». والعالم هو هذه الكثرة اللامتناهية من الظلال والصور التي تراها نيرة تحت دائرة الضوء أو النور الإلهي. العالم هو ما نراه مضيئاً، هو ما ننخيله كأقنن لنا ولروحانيتنا التي ننصورها كتجَلٍّ للسر الإلهي. العالم ظل أي صور وأشكال لا تقوم بذاتها، بل عبر تجلي وجود الحق عبرها. لأجل ذلك، لا قيام للعالم بذاته خارج تجليات الوجود الحق وانعكاس أنواره داخل مرآة العالم أو ظلاله أو صوره. عالم الأشياء والكائنات هو «عالم الصور؛ فكل صورة حرف» (32). وكل حرف حجاب، أي صورة تظهر لوعينا فتتمثلها أو تراها شاهدة على معنى من معاني الألوهية. فهذا يتعلق بصورة الرحمة لأنه يرى فيها تجلياً للحق في صفة الرحمان، فيتعبده من خلالها؛ وذاك يتعلق بصورة القوة والعظمة لأنه يرى فيها تجلياً للحق في صفة القوي والعظيم، فيتعبده من خلالها... وهكذا، كانت «أجدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أجدية

الكثرة» (33). وبما أن وجود الأشياء، كعالم متمثل، يظهر من هذه الزاوية كصور للرؤية، فقد كان ظلاً للوجود الحق بما هو نور مطلق يضيء كبنوة الأشياء؛ فيخرجها أمام الرائي إلى مستوى الظهور والتجلي؛ يقول الأمير عبد القادر: «إن العالم ظل الحق تعالى (...). [وهو] كله اسمه الظاهر، وأنه تجلياته وظهوراته ومثالاته وتعيناته بحقائق ألوهيته (...). فكل العالم العلوي والسفلي أمثال لما في الحضرة الإلهية العلية من الحقائق» (34). الوجود كله من هذه الزاوية خيال في خيال (35). وإذا كان الأمر كذلك، فما نراه من أشياء وكائنات (ما نراه من ظلال صور) وما تتمثل من معاني تتجلى لنا عبر ظهور هذه الأشياء (كالقوة والجلالة والعظمة والجمال والكمال والرحمة والتألف...) هو مجرد ما يتجلى لنا من معاني الألوهية ونحن نرى العالم ونشاهده. وكل متعلقاتنا ومسلكتنا الدينية والأخلاقية إنما هي تعبدات لما نراه داخل ~~الظلم~~ كتجَلٍّ للألوهية. وما يربطنا بالصوفي أن نراه داخل فكرة الوجود هو المجاز (سيقول ابن عربي العلاقة المتخيلة أو الخيال أو العلاقة البرزخية أو الظلية أو المروية) كحركة ~~يخرج فيها المعنى الإلهي~~ بصور الأشياء. ما نراه ليس فقط ما ندرکه بشكل حسي ولا ما نغفله كماهية مجردة، بل هو حجابية العالم، هو برزخية الجامعة بين المدلول الإلهي والذال الشيشي. هذه البرزخية هي بطبيعتها خيال ورويتها رؤية تخيلية. داخل هذا السياق ينبغي أن نفهم قول ابن عربي: «ولذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه ما تقول فيه ليس أنا» خيال. فالوجود كله خيال في خيال» (36).

وبما أن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم وكل مرئي وكل متمثل، فقد كانت صور العالم لا تنضب «ولا يحاط بها وتعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته؛ فلذلك يُجْهَل حد الحق [من حيث هويته أو أحدىته الذاتية]، فإنه لا يُعْلَم حده إلا بعلم حد كل صورة [يتجلي فيها] (...). وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً» (37). على أساس ذلك، يخلص ابن عربي إلى تأكيد أن «الحق في كل معبود وجهاً

يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله (...). فما عُدَّ غير الله في كل معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، فلولاً هذا التخيل ما عُدَّ الحجر ولا غيره (...). والأعلى ما تخيل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينهي تعظيمه فلا يقتصر» (38). وعموماً، «العالم الطبيعية صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة (...) فيها يتنوع الحق في المجلى، فتتنوع الأحكام عليه، فيقبل كل حكم؛ وما يحكم عليه إلا عين ما تجلّى فيه» (39).

يُميز ابن عربي بين معنيين للتجلي: تجلي غيب، وتجلي شهادة.

1 - تجلي الغيب، هو الذي يخص ظهور الحق لذاته كأحدية مطلقة (أو هوية). هو تجلّي ذاتي يرى فيه الحق ذاته بذاته دون وساطة. لذلك، كانت حقيقة هذا التجلي بالنسبة للحق رؤية ذاتية، وبالنسبة للخلق غيب مطلق. ويستعمل ابن عربي مصطلح «الهُوَ» للدلالة على إنية هذا التجلي: فالخلق إذ يتجلّى لذاته، لا يرى سوى ذاته. «و [ذاك] هو التجلي الذاتي الذي الغيبُ حقيقة؛ وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه فهو «لا يرى» «هو» له دائماً أبداً» (40). والهوية هنا تجمع بين معاني التطابق الذاتي والغيب المطلق. فالهوية أولاً تطابق ذاتي لوجود الحق متمثلاً كذات حاملة لما لا يتناهى من الصفات. غير أن هذه الذات هوية مطلقة أو غيب لا تدركه الأبصار والعقول. داخل هذا السياق، يستحيل قول الوجود لاستحالة رؤيته رؤية شهود. فالخلق هو من يرى ذاته بذاته، وهو من يعلم ذاته بذاته. ذاته هي أحديته. «والحق من حيث ذاته غني عن العالمين» (41)، لا تدركه أبصارهم ولا عقولهم. «وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين» (42). وكل «من وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين» (43). غير أن هذه الكينونة لا تقوم على المعرفة لأن كل معرفة موضوعها هو عالم الممكنات والصور الوجودية باعتبارها تجليات غريبة، أي تجليات للحق في مرآة العالم وظلال لأسمائه وصفاته. وحينما تنتقل إلى العالم بوصفه تجلياً إلهياً، فإننا تنتقل إلى مستوى التجلي

الشهودي، وهو النوع الثاني من التجلي الذي يطلق عليه ابن عربي: تجلي الشهادة.

ب - تجلي الشهادة، وهو الذي يخص تجلي الحق عبر صور الكائنات أو مرآة العالم. ومستوى هذا التجلي يغطي جانباً آخر من وجود الحق، وهو صفاته ونسبه التي تحمل على ذاته. فالله ليس مجرد صمدية أو أحدية مطلقة غير معروفة لدى الخلق، بل هو أيضاً «مدلول»، داله هو مختلف الصور والأشكال الوجودية التي هي ظلال لتجليه ودال على أحديته المطلقة.

فالله مريد ورحيم وجميل وجليل وغير ذلك. وهو حينما يتجلي كمريد تظهر المراتب داخل العالم؛ كما أنه حينما يتجلي كرحيم أو كجليل أو كجميل، تظهر الأشياء والكائنات المرحومة أو الجلييلة أو الجميلة داخل العالم. وهكذا، حينما يتجلي الحق كصفات وأسماء دالة عليها، فإن العالم بأشياءه يظهر كمجلى للإنسان يراه في ظهوره الوجودي، ويرى فيه حجاباً أو ظلاً دالاً على أصله داخل الوجود الحق. والمتجلى له لا يدرك دالة العالم عَنِ المذلول الإلهي إلا بحسب حاله واستعداده ورؤيته الخاصة. في التجلي الشهودي، يصبح العالم مرآة مزدوجة يرى فيها الحق ذاته ويرى فيها الإنسان صفات الحق ومعاني ألوهيته.

* - من جهة أولى، يشكل العالم مرآة للحق، ذلك أنه شاء «أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود»، فأظهر نفسه «في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (...) فالتعنى الأمر جلاء مرآة العالم» (44).

* - ومن جهة ثانية، يشكل العالم مرآة يرى فيها الإنسان أيضاً ظهور الحق وصفاته وأفعاله. غير أن الحق هنا لا يظهر إلا بوصفه تنوراً يجلي مرآة العالم فتظهر الأشياء للرائي جليةً واضحةً؛ فإن هذا الرائي لا يرى النور بقدر ما يرى الأشياء المنورة المضاءة وظهورها لعينه. لأجل ذلك، سمي هذا الظهور حجاباً على ما يجعله ممكناً وجودياً، وهو النور. وكل إنسان لا يتمثل الحق من هذه الزاوية إلا

من خلال ما يتجلى لخياله من صفات إلهية عبر حركات الأشياء وأشكالها، فيتحليها مَظْلُوتُهُ. «فإذن، المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق؛ ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد، إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه. وما تمّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا. وأجهذ في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً ألبتة، حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور الغراب ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة (...) وإذا ذُفَّتْ هذا، ذُفَّتْ الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تنسب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج. فما هو تمّ أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض» (45).

ب - فينومينولوجيا التجربة الدينية

لا تسمح نظرية التحليلات بفهم العالم وأبعده (لعدم هو المرئي كمجاز وخيال وصور)، بل هي أيضاً مغلقة لفهم فينومينولوجي عميق لتحولات التمثلات والرؤى البشرية للعالم، إلى تحارب للاعتقاد ومسلكتيات للتدين: ليس الخيال والرمز وعموماً التمثل المجازي مجرد خاصية يضيفها الإنسان على العالم وأشباته حتى يبدو له جميلاً مملأً، بل هو مكون أنطولوجي أساسي لكيونة الأشياء ومحدد لرؤية الإنسان لها. أكيد، يمكن أن تنصور الأحديّة الذاتية للحق كشيء في ذاته، كغيب مطلق؛ لكن التجلي الشهودي يجعل الوجود الحق يظهر في شكل صور وأشكال هي نسب لهذه الذات. وهي كذلك لأنها أوصاف تتولد عن تمثلاتنا لأشياء العالم باعتبارها ظلاً أو ما يالحق. لذا، لم تكن الألوهية أمراً زائداً على تجربتنا داخل هذا العالم وتمثلاتنا وتخيلاتنا، بل هي وليدة التبادل اليومي والأنطولوجي الذي يربطنا بالعالم وأشباته، وعبرها بما يتجلى لنا كألوهية ومقدس. يقول ابن عربي: «ثم إن الذات [الإلهية] لو تعرّثت عن هذه النسب لم تكن إلهاً.

وهذه النسب أحدشها أعياننا؛ فنحن جعلناه بالمؤهيتنا إلهاً. فلا يُعرَف حتى تُعرَف» (46). والمطلوب الصوفي يؤكد «أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته». لكنه يؤكد أكثر من ذلك «أن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم [أي أعيان الكائنات] الثابتة التي يستحيل وجودها بولونه، وأنه يتنوع ويصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها» (47). وطالما أن التجليات لامتناهية ومتجددة، فقد كان لكل إنسان (وكل جماعة حينما تتحول التجربة الدينية لديها إلى تقليد اجتماعي) معبوده الخاص بحسب أحواله وما يتجلى له فيها: «وكذا كل موجود عند ربه مرّضي. ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرّضياً على ما يبيّنه أن يكون مرّضياً عند ربّ عبد آخر، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لا من واحد. فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه» (48)؛ ويقول الأمير عبد القادر: «فهر تعالى المتجلي لعبده في عين اعتقاده كان ما كان ذلك المعتقد، إذ لا يشهد العبد من الحق إلا علمه واعتقاده؛ ولكن بين من اعتقد في إله الإطلاق وبين من اعتقد في إله التجهيد برون بعيد. فلا يشهد القلب المشاهد عند التجلي» ولا ترى العين من الرائي عند التجلي أبداً إلا صورة معتقد في الحق تعالى (...). فإنه ما عبد عابد إلا ما اعتقده. وما اعتقد إلا ما أوجده في نفسه» (49).

بهذا الشكل، تصبح نظرية التجلي مدخلاً يسمح بفهم فينومينولوجي لتجربة التدين بما هي تجربة بشرية عامة وتنوعها بين الأفراد والشعوب. التجربة الدينية عامة ترتبط بتمثل وتخيّل الألوهية عبر ما يتجلى به للإنسان من صفات وأسماء بحسب الحال التي يوجد عليها وما يتركه التجلي من آثار على الفرد؛ يقول ابن عربي: «والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له. وغير ذلك لا يكون. فإذا التجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق» (49) * (50). ليست التجربة الدينية ميتافيزيقية تفرض ذاتها على الإنسان من خارج، بل هي وليدة العلاقة التي تجمعها وجودياً بأشياء العالم وما تجليه له رؤيته لها من تمثلات وتخييلات (بمعنى الخيال عند ابن عربي)، ذلك «أن سر الألوهية لولا ما وجده» (50) كل عابد في معبوده، أي

شرع كوني «تكليف بأفعال مخصصة أو نهي عن أفعال مخصصة». ومحلها هذه الدار، فهي منقطعة (59). والدين، بما هو شرع، مرتبط بالنبوة وتاريخها؛ وقد فضل الله الأنبياء بعضهم على بعض بحسب مراتب أهمهم. «فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول (...). والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال [أي في النبوة] بتفاضل أممها (...). كما هم أيضاً، فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام، متفاضلون بحسب استعداداتهم» (60).

ب - أما الدين الذي هو عند الخلق، فهو ما يتدعاه الإنسان من نواحي وشرائع فلم يجرى الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف. فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع للشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتباراً ما شرعه من عنده تعالى (61).

يرتبط الدين بمعناه الاصطلاحي العام بالتشريع إذن أو الدومس المظم لمسلكتيات الناس. وقد يكون من الإنشاء أو الاختيار الإلهي. غير أن الانتقاد له فعل خاص بالإنسان وقد يكون تشريعاً من إنشاء الإنسان ذاته، لكنه يتوافق والتشريع الإلهي وما أن أحكام التشريع لها آثار عملية في حياة الإنسان، فقد كان جوهر الدين - بمعناه الاصطلاحي هذا - هو الجزء بما يُشَرُّ وما لا يسر (أي بالمكافأة والعقاب). وذلك بالذات هو المعنى الظاهر أو المؤسسي للدين (62). ويبدو أن ابن عربي لا يستعرض هذا المعنى الاصطلاحي للدين، متخلياً كتشريع موجه لمسلكتيات العبادة مرفوقاً بغايات الجزاء والعقاب، إلا لكي يبه إلى التأويل أو المال الذي أحده هذا المفهوم الاصطلاحي للدين داخل نصوص التولويج الإسلامية. فهذه النصوص تربط الدين بالتكليف: «كل الشرائع الدينية هي تكاليف يُعَلِّمُ بها المكلف. وكل ما يمت بصلة إلى العقيدة أو العلم أو العمل هو تكليف ديني عام. ذلك هو المعنى الذي يعطيه على سبيل المثال لا الحصر القاضي عبد الجبار المعتزلي للتكليف في كتابه «المجموع في المحيط بالتكليف» (63). لقد ربطت

عند عبادة لمعبوده، ما عبده (...) وهو إنما عبد من ذلك المعبود سر الألوهية التي هي لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود (51). والحق أنه لولا سريان هذا السر داخل أشياء العالم على اختلافها، ما عبد الناس الألوهية في شكل حجر - يقول ابن عربي - أو كواكب أو ملائكة أو أفلاكاً أو حيواناً أو نباتاً... الخ (52). والأمر ذاته ينطبق حتى على أديان التوحيد والنبوة. فكل شخص لا يؤمن إلا بالصورة التي يقيمها في نفسه عن الوجود الإلهي حتى حينما يرد الخبر النبوي بذلك: «فإذا سمع السامع [ذلك] الخبر النبوي بوجود الله، آمن به على ما يتصوره. فما آمن إلا بما يتصوره. والله موجود عند كل تصور كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه» (53). ويضيف: «فالعباد ما عبد إلا ما اعتقد. وما اعتقد إلا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلا مجموعاً مثله» (54). ذلك هو مبدأ كل تجربة دينية في العالم وحياة البشر. والصوفي يهي أن تجمله الفينومينولوجي هذا للتجربة الدينية يختلف عن الفهم الشرعي للدين من جهة، وعن التأويل التولويجي الذي أقامه علماء الرسوم والفقهاء للدين الشرعي من جهة أخرى. لأجل ذلك، يحرص على إبراز هذه الاختلافات راسماً الحدود الشرعية والمؤسسية للدين في مقابل التمثل الصوفي لتجربة المدين الكونية. يميز ابن عربي في مرحلة أولى بين نوعين للدين: دين عند الله، ودين عند الخلق.

أ - «فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق» (55). وهو دين عام شامل لكل بني البشر، ولا يتحدد بنوع معين من العقائد أو العادات. وقد «جاء الدين [هنا] بالألف واللام للتعريف والمعهد» (56). ذلك هو دين الانتقاد، أي الإسلام. «فالدين عبارة عن انقيادك» (57). والدين بمعنى الانتقاد يتطلب شرعاً أو شريعة تنظم الانتقاد وتنضبطه. «فالدين الانتقاد. والتاموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى. فمن انتصف بالانتقاد لما شرعه الله له، فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين؛ والحق هو الواضع للأحكام. فالانتقاد هو عين فلكك؛ فالدين من فلكك» (58). والدين بما هو

نصوص الثيولوجيا الإسلامية التكليف الديني بالانقياد أو الطاعة، وسياسة هذا الانقياد بالترغيب والترهيب. جاء في «أدب الدنيا والدين» للماوردي: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق متعدباته وألزمهم مفترضاته ويحث إليهم رسله وشرع لهم دينه لغير حاجة دعتهم إلى تكليفهم، ولا ضرورة قاذته إلى تعذبهم. وإنما قصد نفعهم (...). فأرسل حجته وبين لهم شريعته وتلا عليهم كتابه فيما أحله وحرمه وأباحه وحظره (...). وأمر به ونهى عنه، وما وعد به من الثواب لمن أطاعه وأوعده به من العقاب لمن عصاه، فكان وعده ترغيباً ووعيده ترهيباً؛ لأن الرغبة تبحث على الطاعة والرغبة تكف عن المعصية. والتكليف يشمل أمراً بطاعة ونهياً عن معصية» (64). ويشمل التكليف الديني ثلاثة أنواع من الأوامر: الأمر بالاعتقاد، والأمر بالفعل، والأمر بالكف عن الفعل. أما الاستجابة لها، فهي تدخل في ما يسميه الماوردي الطاعات المفروضة، بعضها يخص الأبدان، وبعضها الآخر يخص النفوس. ونظراً لقصد الطبيعة البشرية وعصيانها المتأصل فيها، فإن إمكانية حرق أحكام الدين ممكنة. من هي واقعة تاريخياً. لذلك، كان السلطان السياسي القاهر قائداً تاريخياً من قواعد التدابير الدينية لمسلكتها الجسد والنفس. أولاً كانت سلطة الدين بمثابة وازع داخلي أو ضمير أخلاقي يتحكم في النفوس الورعة، فإن السلطان السياسي بمثابة وازع خارجي أو إكراه مؤسسي ينصب على الأجساد بحيث تتألف برهية الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيته القلوب المنفردة، وتتكف بسطوته الأيدي المتغالب، وتنقم من خوفه النفوس المتعادية، لأن في طبع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما أشروه، والقهر لما عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملهي» (65). بهذا الشكل، تستند سياسة الجسد والنفس القائمة على التثديير الديني إلى تدابير السلطان السياسي من منظور الثيولوجيا والفقه الإسلاميين. وإذا كانت السلطة الدينية قائمة على الطاعة، فإن السلطة السياسية تستثمر جوهر ما في الدين - متمثلاً كطقس اجتماعي - وهو الطاعة. ولا غرابة إذا أقامت شريعته على الدين رغم كونه أحد مكونات النسق الاجتماعي. والطاعة الدينية كما رأينا تقوم على الترغيب

والترهيب، والخوف من العقاب والطمع في الجزاء الإلهي. وكل مسلكيات العلاقة بالسلطان تستعيد عناصر هذه البنية الدينية للطاعة. كما أن من مقومات الحضور الاجتماعي للسلطان السياسي اعتماد سياسة الترهيب والترغيب؛ وليس ذلك إلا لأن «الرغبة والرغبة أصلان لكل تدبير وعليهما مدار كل سياسة عظمت أو صغرت. بذلك بحث الله الرسل وأنزل الكتب وأقام الوعد والوعيد (...). قال عز وجل: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾. فكل عامل على ثقة مما وعده، فتعلقت قلوب العباد بالرغبة والرغبة، فأطرد التثديير واستقامت السياسة لموافقتها ما في الفطرة» (66). لأجل ذلك قيل: «السياسة أن يخطط الوعد بالوعد، والعطاء بالمتع، والحلم بالإفقاء؛ فإن الناس لا يصلحون إلا على الثواب والعقاب والإطعام والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعرف بذلك، كان كمن أطمع ولم يتجز. فخير الخير ما كان مجزواً، وشر الشر ما كان صرفاً. وإذا كان الناس إنما يصلحون على الشدة واللين، وعلى العفو والانتقام، وعلى النيل والمنع، وعلى الخير والشر، عاد ذلك الشر غير وظيفته المتعارف. وذلك المكروه نفعاً (...). فأسوس الناس لرعيته من قاد أبدانها بقلوبها، وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرغبة» (67). هذا أيضاً ما أدركه إخوان الصفا حين ربطوا الدين في الاصطلاح العربي بالطاعة والانقياد لحدود الشرائع، وطابقوا بين الانقياد للدين والانقياد السياسي؛ جاء في رسائلهم: «إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد. ولما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائع في المعلومات، سميت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه» (68). ويضيفون: «... الدين هو الطاعة وانقياد للرئيس الأمر فيما يأمر ونهيه المرؤوسين بحسب ما يليق بواحدٍ واحدٍ، وما يرى أنه يصلح له ويصلح فيه» (69).

والواقع أن هذا التصور للدين حاضر في ثابا النصوص الصوفية. غير أنه كان في الأغلب الأعم موضوع انتقاد، ذلك أن الدين كما يفهمه الصوفي تجربة حميمية تربط بين

والحُب إنما يطلب ذات المحبوب لا خوفاً من عقاب ولا طمعاً في نعيم⁽⁷⁵⁾. ويضيف: «إن الذين هم منشغلون بطمع الجنة والخوف من النار هم الذين تنتظرهم الساعة ويخافون منها. وأما أحبابه، فلا تخطر الساعة بخوارهم لشغلهم بحبوبيهم، فإنهم عشاق⁽⁷⁶⁾».

حوّل الصوفي التجربة الدينية إلى روحانية خالصة. لذلك، كان طريق التدين الصوفي طريقاً قائماً على المحبة وعشق الجمال الكوني. أما طريق العوام وعلماء الرسوم الذين يتوسطون العلاقة الدينية بينهم وبين الألوهية ويمارسون الوصاية بذلك على الاعتقاد ومسلكتيات التعبد، فهو طريق التقليد والإيمان القائم على التبعية والتقليد. وبالفعل، «فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها [وهم الصوفيون]، فهي في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة؛ وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد⁽⁷⁷⁾». لأجل ذلك، نفهم جيداً نقد الصوفي للوسطاء الحياة الدينية الذين يحتكرون الوصاية على أمور الاعتقاد والتعبد ويضعون لهما الضوابط والحدود، غايتهم إقامة الدين على سيكولوجيا الطاعة والخوف لا المحبة وعشق الجمال داخل العالم. جاء في «مخاطبات» النظري: «يا عبدُ، العلماء يدلونك على طاعتي لا على رؤيتي⁽⁷⁸⁾». لذا، «ما خلق الله [يضيف ابن عربي] أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله (...) العارفين به (...) فهم أي علماء الرسوم! لهذه الطائفة مثل القراعة للرسول عليهم السلام⁽⁷⁹⁾؟ همّهم في ذلك هو الانكباب على حطام الدنيا، وهم في غنى عنه، وحُب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز⁽⁸⁰⁾. وهذا ما جعل الصوفي يتقي شرهم وتسيهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق (...) ولر كان علماء الرسوم ينصفون، لا اعتبروا في نفوسهم؟» فهم يعتقدون «أن العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في

الفرد كفرد وبين الحق، تصبح فيها الرؤية، بما هي رؤية فناء وتوحيد، هي جوهر السلوك الصوفي. أما الذين يمتدح الثيولوجي، فهو علاقة بالخالق تقوم على أخلاقيات الترهيب والترغيب والجزاء والعقاب، وتستند إلى وساطة مؤسسات الدولة التي تقنّ الاعتقاد والمسلكتيات التعبدية والعلاقات الاجتماعية القائمة عليها. وهذا ما وعى به الصوفي وعياً عميقاً. فهذا ابن عربي ينتبه للعلاقة بين الدين والجزاء⁽⁷⁰⁾؛ كما يمي العلاقة بين العبادة والتكليف⁽⁷¹⁾. وهذا ابن عطاء الأديمي يعتبر الدين المؤسسي بمتناه الصلحاحي عند علماء الرسوم تكليفاً عاماً يعتمد آلية الترغيب والترهيب والجزاء والعقاب. فقد «أمر [الله] في نظره] العوام باتقاء النار لحوقهم منها وتركهم المعاصي من أجلها». لكنه «أمر الخواص بأن يتقوه وينظروا إليه دون غيره⁽⁷²⁾»، ذلك أن رؤية التوحيد الصوفية تقتضي الاستغراق في شهود الحق شهود جمال وحُب لا عبادته بمقتضى الترهيب والترغيب. وكل تعبد قائم على سيكولوجيا الطاعة والترهيب شرك في نظر الصوفي طالما أن «الشرك [هو] أن تطالع غيره [أي الحق] أو ترى سواه ضراً أو نفعاً⁽⁷³⁾». وهذا الحسّ بعض الصوفية بمصطلح التكليف في كتاباتهم كالحلاج وابن عربي، فقد ميزوا بين التكليف الجبني الذي يعتمد الوسائط (مؤسسات الدولة وعلمائها الذين يُعتنون داخل النصوص الصوفية باسم: علماء الرسوم) التي تقنّ الاعتقاد وتضبط مسلكيات التعبد، وبين التكليف المباشر الذي يتم عبر التجربة الصوفية. التكليف بالوسائط تظهر فيه الحقيقة الإلهية للعوام من الناس الذين ارتبط لديهم الإيمان بالطاعة والانقياد رغبة في الجزاء وروية من العقاب كما يرى الحلاج في تفسيره أيضاً⁽⁷⁴⁾.

أما التدين الصوفي، فهو عودة مباشرة إلى الأصل خارج الوسائط المؤسسية لأنه يعيش تجربته كفته وحُب واختيار ذاتي. ذلك أيضاً كان موقف عفيف التلمساني الذي ميز بين الدين القائم على سيكولوجيا الطاعة وبين التدين الصوفي القائم على المحبة وتمشّق الجمال الإلهي الكوني. يقول: «إن عبادة الخوف والطمع تتعلق بالأفعال، ويُعنى بالأفعال العبادة (...) وأما الحب، فإن القرب به يكون.

العرف». وهم لم يكتفوا بذلك، بل «آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على الحق» (81).

يريد الصوفي إذن أن يثني تجربته الدينية على فينومينولوجيا التجلي الإلهي داخل مرآة العالم. بموجب هذه الفينومينولوجيا، لا يمثل الإنسان من هذا التجلي إلا ما يراه ويتصوره بحسب الحال التي هو عليها؛ «فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطي ذواتهم في أحوالها؛ فإن لهم في كل حال صورة»، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم؛ فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون» (82). ليس الدين انقياداً طمعاً في الجزاء وخوفاً من العقاب؛ وكل عبادة من هذا النوع، ستكون - بتعليق الأمير عبد القادر الجزائري - «مشوية بأغراض نفسية وحظوظ شهوانية (...) إن كل من عبد الله تعالى خوفاً من النار أو طلباً للجنة (...) فهذه عبادة معلولة». (83). التدين تجربة حميمية تربط الإنسان بالخالق. وهي علاقة قائمة على رؤية الألوهية غير صورة يتخيلها العبد داخل نفسه، بما هي مجلى لما يراه مقدساً داخل الكون. وكل إنسان يرى صورة الحق في معتقده، فيكون بذلك عين اعتقاده: «فلا يسلط القلب ولا العين أبداً إلا صورة مُعتَقَده في الحق. فالخلق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي. ولا عفاة بتنوع الاعتقادات. فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى» (84). تنوع الاعتقادات في الحق بتنوع صور التجلي وما يولده من آثار داخل الإنسان رائي تلك الصور، أمر طبيعي جداً، خصوصاً حينما يراه الصوفي بمنظور الوجود الواحد لا الصور والمرايا المتعددة التي تجليه. وبالفعل، فهو يطلق هذا الوجود عن كل تقييد ويترى به «في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تنفث عندها» (85). والرؤية الصوفية تنظر لتعدد الاعتقادات وتجارب التدين رؤية جامعة، لا بعين الإقصاء والإنكار والتشيع كما يفعل من قبلوا الحق في صورة معتقداتهم فقط ولم ينظروا إلى المسألة بقولهم التي

وسعت كل شيء لتقليها في أنواع الصور والصفات (86)، فتراهم يتحصنون وراء معتقداتهم «يُكْفَرُ بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين. فإن إله المعتقد ما له حكم في إله المعتقد الآخر». فصاحب الاعتقاد [من هذا الوجه] يذب عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره. وذلك [أي ذلك المعتقد الآخر] في اعتقاده لا ينصره. فلذلك لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ما له نصرة من إله الذي في اعتقاده» (87). لهذا السبب، كثر الصراع والتناحر بين المذاهب لاختلاف الاعتقادات (88). ولا ينظر الصوفي لهذا الصراع الديني من زاوية الاختلاف بين المذاهب، بل يعتبره صراعاً من أجل النفوذ والسلطة السياسية وهوى الرئاسة؛ ف «النزاع ورياسة وسلطنة» كما يلاحظ ابن عربي في فتوحاته (89). وإذا بدا الاختلاف بين المذاهب شتيراً للاستتار من زاوية معتنقي مذهب معين، فإنه سيظهر للصوفي أمراً دالاً على المشرق ضحية ما يسميه «الكر الإلهي». والحال أن من ينظر إلى تجارب التدين والاعتقاد من منظور نظرية التجلي الاعتقادي، سيجد أن كل اعتقاد يقوم على رؤية أو غثل خاسف الصورة التجلي التي تظهر للراي، «فإن الراي، أي راي كائن، كما يرى في المرئي إلا صورته حقاً كان أو خلفاً. وجميع العقائد كلها تحت هذا الحكم. فلذلك كانت عقائد. والعقائد محلها الخيال (...) والحكم تابع لذات الحاكم بقبول ما يعطيه المحكوم عليه. وليس المحكوم عليه إلا المتخيل وهو المعتقد» (90). وكل راي لا يرى في المرئي صورته المتخيلة إلا بحسب حاله واستعداده، فالتجلي [يضيف ابن عربي] لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك» (91). ويضيف: «فالشيء الواحد يتنوع في عين الناظرين. هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي» (92).

على أساس هذا المنظور التعددي للتدين والاعتقاد،

يفهم الصوفي تعدد الثقافات الدينية ويجعله جزءاً من رؤيته للوجود وليس فقط للحياة البشرية. بتعبير آخر، إن تعدد تجارب الاعتقاد والثقافات الدينية لدى الأفراد والشعوب أمر يجد تفسيره داخل فينولوجيا الوجود وليس فقط داخل النظرية الاجتماعية وحدها. لذلك يطرحه الصوفي (نقد الفهم) كضرورة أنطولوجية وليس فقط كاختلاف إيديولوجي سطحي بين الثقافات. يقول ابن عربي: وبالجمل، فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع إليها ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيه أقرب به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعدّد منه (...). فلا يعتقد معتقداً إلهياً إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل [أي بالتخيّل والتمثيل]، فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها، فانظر مراتب الناس. (93). ما الذي يعنيه بالنسبة لنا مفهوم التجلي الاعتقادي كما حلله ابن عربي؟

1 - يعني أولاً أن تجربة التدين تجربة ذاتية حميمة داخل الفرد. وكل تدخل للوسائط المؤسسية وغير المؤسسية التي تتدخل داخل هذه التجربة الحميمة لأجل تقنينها وتوجيهها والتحكم في مسلكياتها تفقدها حبيبتها وروحانياتها العميقة لتحولها إلى طقس اجتماعي أرواحي وتزجّجها داخل صراعات مذهبية وإيديولوجية محكومة بهيمنة السلطة والاستبداد بالرأي. والحال أن الوجود بوصفه تجلياً، ونشأ الوجود بوصفه رؤية وتخيلاً ومجازاً، يقتضيان ألا يرى الإنسان إلا ما يصنعه ويتخيله أنه الحق من خلال شهوده صور التجلي أي أشياء العالم. ما نراه هو ما يتجلى لنا داخل ذواتنا وخارجها، وما نتخيله باعتباره صورة وحجاباً ورمزاً وعلامة... وما أن خيالنا جزء من ذواتنا، فنحن لا نرى سوى أنفسنا. لذلك، كان الرائي «ما رآه [أي ما رأى الحق] وما رأى إلا نفسه. ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائي إذ لو كان هو الرائي ما اختلفوا، لكن لما كان هو مجلي رؤيتهم أنفسهم، لذلك وضعوه بأنه يتجلى وأنه يرى. ولكن شغل الرائي برؤيته نفسه في مجلي الحق [أي في مرآة العالم] حجب عن رؤية الحق (...). فما حجبنا عنه إلا أنفسنا (...). فما نرى إلا أنفسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا» (94).

2 - يعني ذلك ثانياً أننا حينما نرى صورة التجلي التي تظهر لنا، وحينما نقيم اعتقاداً ما على أساس ذلك، فإننا لا نرى ولا نعتقد إلا في الأفق الذي تتمثل من خلاله الوجود؛ ذلك هو أفق الخيال. ما نتخيله وما يظهر لنا كصورة أو ظل أو حرف. وكل حرف حجاب ودليل. غير أنه بقدر ما بلدنا على سعة الوجود الإلهي، التجلي، بقدر ما بلدنا أيضاً على ضيق أفقنا... ما نراه هو هذا الأفق البرزخي، هذه الصورة التي تجمع المتعارضات (سعة الوجود وضيق الأفق الذاتي). ما يريدها الصوفي أن نراه، من خلال نظرية التجلي الاعتقادي تجربة للتدين، هو ضيق الأفق الذي نبنيه بذواتنا لذواتنا حول الوجود والذي من خلاله تتمثل وتتخيل أشياء هذا الوجود، غير أنه يريد أكثر من ذلك، يريد أن يدفعنا إلى تغيير منظورنا وتوسيع رؤيتنا حتى تصبح جامعة لمجموع الاعتقادات.

2 - الموقف الصوفي كروية جمالية :

2 - 1 - النور وفتنة الرؤية :

يروي العالم بوصفه تجلياً للوجود الحق، لكي نراه ونتخيله ونتمثله لا لكي نغلقه على طريقة الأنطولوجيا الفلسفية. فإن تغلق الأشياء يعني عند الفيلسوف أن نقول وجودها قولاً معقولاً في شكل قضايا وأحكام واستدلالات منطقية. أساس القول المعقول تصور ما يكون فردياً عبر ما هو كلي (عبر الأجناس والأنواع المنطقية والمقرولات العشر والأحكام والأقضية...). أن نقول الوجود بطريقة معقولة على طريقة أرسطو، يعني أيضاً أن نمارس التفكير العقلي كتصنيف للكائنات داخل كليات عقلية (أجناس وفصول منطقية)، وأن نقيم بينها علاقات استناداً إلى القول القضوي الجملي. خارج دوائر القول الميتافيزيقي يوجد ما يناقض الوجود، أي اللاوجود، وهو موضوع الجدل المطلق عند أفلاطون أو الهذيان المطلق عند أرسطو. خارج الدائرة المنطقية لقول الوجود لا يمكن أن نقول سوى ما يشبه الوجود، لا الوجود الحقيقي (المأهبة) حيث تسود الاستمارة والمجاز والكتكية وعموماً ما يحاكي الوجود. وهو إذا كان قولاً، لا يمدو أن يكون غلظاً أو شمرأ أو خطابة إن لم يكن

كيف أسوق قدراً قدرأً. ويراني كيف أعيد تلك الأقدار إلى بين يدي بما شاء من قدرتها عليه. ويرى اليقين أنواراً بين يدي (...). ويراني كيف أطلع نوراً نوراً على من أشاء» (100).

ما يراه الصوفي عبر شهود التجليات هو نورانية الوجود، هو النور كافتق تظهر فيه الأشياء مضيئة فائقة. والتحول الإلهي في الصور هو الذي يستدرجه إلى ذلك إلى درجة يتلبه فيها بروية النور فيصبح للنور عاشقاً، وبالنور مفتتاً. يصبح الموقف الصوفي إذن - بما هو رؤية لصور التجلي - توقفاً داخل دائرة النور. خارج هذه الدائرة، لا يوجد إلا «السوى» والحجاب، أي العتمة.

ف... الواقف هو في النور. والنور من الحق، فهو في الحق. والسوى هو في الظلمة [أي الحجاب والحرف]. فمن دخل في الظلمة اتحل من النور» (101).

ليس النور مجرد إضاءة للعالم، بل هو شرط وجوده. بدوره ستكون الأشياء ظلمةً وعدماً طالما أنها ستخرج من مجل المروية. «بالنور الكوني والإلهي كان ظهور الموجودات التي لم ترَ ظاهرة» (102). «ولولا ما أدرك شيء ولا تميز شاخص من شيء» فالنور سبب ظهور الكائنات (...). فإذا ظهر النور، ظهرت الأشياء وتميز بعضها من بعض» (103). ويفسر الأنصاري هذا الظهور بإشراق النور «الذي هو عبارة عن سر الوجود والحياة والجمال والكمال، على العالم الكلي» (104)، فحصل بذلك للكائنات على اختلافها - ابتداء بالكائنات المألوفة - «إبتهاجٌ شديد لا يمكن وصفه، وتصورت ما حصل لها به من الظهور والجمال والكمال والنور، فتضاعف إبتهاجها؛ ونظرت إلى ذاتها فرأته عاجزةً قاصرة عن الإحاطة بإدراك كمال هذا النور متلاشية عند مشاهدة جلاله، فخفضت عند ذلك لسلطان قهره وعزة كبريائه، واستشعرت عدها عند وجوده وبضعها مع كماله، فحصل لها باعتبار هذين الوصفين صفة المحبة التي هي إبتهاج يشوبه قهر. ثم إن هذه الذوات لما استتارت بهذا النور الإلهي وغابت فيه عن ذواتها، تكيفت إلى أن صارت كلها نوراً محبة لذاتها ولبارتها. أما محبتها لذاتها، فلما بها من نور الحق تعالى

مغالطة حينما يتعلق الأمر بالأقوال السوفسطائية. خارج القول المعقول المنطقي (خارج اللوغوص)، لن نتكلم لغة العلم. لكن، ألا تتحول لغة الحقيقة هاته إلى لغة للمحدود طالما أنها تقوم على تعريف الأشياء وتصنيفها داخل فئات منطقية تختلف فيما بينها من حيث التجريد والعمومية؟ أليس العقل حدّاً؟ أليس الحدّ عقلاً أو عقلاً وتقييداً؟ كيف يمكن أن نرى العالم خارج التقييدات والحدود؟ كيف يصبح العالم أفقاً كونياً لإقامة النشأة الإنسانية وتفتحها بشكل أفضل؟ سيحجب الصوفي: حينما يراه جملاً. غير أن الرؤية ليست تصوراً ولا تصنيفاً ولا حدّاً؛ الرؤية موقف تجاه العالم وأشياءه. ولن تكون التجربة الصوفية صوفيّة إلا لأنها موقف رؤيوي يشهد فيه الصوفي حرفة العالم وحجابه بما هو تجلي لصور الوجود الحق. «فالصور التي تقع عليها الأبصار والصور التي تدرجها العقول والصور التي تتمثلها القوة المتخيلة، كلها حجب يري الحق من ورائها» (...). فلم يزل الحق غيباً فيما ظهر من الصور في الوجود» (95). هذا ما أدركه بمعنى التفرّي حينما جعل كل مراقفه الصوفية مواقف للرؤية - يقول: «يقال لي: مقامك هو الرؤية» (96)؛ ويضيف:

- «وقال لي: لا يرى حقيقة إلا الواقف» (97)؛

- «وقال لي: الوقفة باب رؤيتي؛ فمن كان بها رأيي، ومن رأيي وقف. ومن لم يرني لم يقف» (98)؛

الكون كله موقف للرؤية طالما أن كل وقفة رؤيوية بالماية. لكن الرؤية ذهول أمام أشياء العالم وصوره يصعب، بل يستحيل معه الكلام. الرؤية توحيد مطلق وفناء مطلق؛ الرؤية إذن تخيل بلغة ابن عربي، أي رحلة داخل التجليات ترى فيها الأشياء صوراً تجلي الألوهية، تظهر بظهورها وتنحجب بانحجابه. وكل موقف صوفي، حسبما يفسر غيف التلساني، تجربة توقّف فيها قابلية شهود الحق شهود تجلي (99). ما الذي يراه الصوفي عبر هذا الشهود؟ إنه يرى صائنة ذاته وفريق معناه أمام سعة التجليات وتجدها. يرى خضوع كل شيء لتصرف الألوهية، يرى الألوهية وراء كل شيء ويستغرق فيها فانياً: «وقال لي: انظر ماذا يرى الجالس؛ يرى الأقدار، ويراني

(...) فصارت باعتبار ما لها من نور الحق تعالى سُرْجاً مثيراً مُجِبّاً لأنوار القدس معشوقة لمن دونها. ثم سرى منها هذا الأمر إلى عالم النفوس الإنسانية التي هي كالزجاجة القابلة للنور بشدة صفائها وبما جُمِلَ فيها من القول له، فانبهجت بإدراكه وتصورها إياه في ذاتها بذاتها، فقوي عشقها له لانحاضها به. ثم إنها ألقت شمع جمالها على صفحات أبعادها الأدمية المعتدلة التي هي في المثال كالشكاة لهذا النور، إذ هي تقبل النور ولا تثير. وعند هذه الأبدان انتهى نور الجلال القدسي المعشوق للنفوس، كما أن عند النفوس الإنسانية انتهت الأنوار الموجبة للمحبة» (105).

داخل الرؤية الصوفية، يصبح الوجود إشراقاً للنور الإلهي داخل كائنات العالم. لن يكون الوجود تحليلاً فقط، بل هو أيضاً إضاءة تشرق فتظهر معها أشياء العالم جميلة في عين الصوفي نيرة عاشقة لنورها. وبما أن الإنسان هو معنى الكون كما قال النفري، فهو يدرك جمال داخل ذاته، كما يدرك جمال ذاته داخل العالم وأشياءه، فيحب ذاته والأشياء معاً. وبما أنه حب صوفي، فقد كان في جوهره حباً للنور والجمال الإلهي المشرقين داخل الذات والأشياء. فمحبة الذات من محبة الجلال، ومحبة العالم من محبة الحقيقة الإشرافية أصل جمال العالم والجمال؛ كَمُلَ بعشق جمال الكون نفسك إن

أردت تكشف سر العالمين معا
فإنما النفس كالمرآة إن ظهرت
أرُكَّ فيها جمال الكل منطبعا
وجرد الحُسن عن ظل يقاربه
تدركه فيك بأفق النفس قد طلعا
أشهُدُ منك وغبّهما سواك بمجد

في ضمن ذاتك معنى الكل قد جُمِعَا (106)
وطالما كان النور شرط وجود الأشياء، فقد كان أيضاً شرط رؤيتها. وليست الحقيقة حقيقة إلا حينما نراها في قلب دائرة النور. والعالم، إذ يظهر كحجاب ويدل على ذاته كحجاب، يومئ ويكفي ويرمز إلى مدلوله الفعلي: الوجود الحق. والوجهة الصوفية حركة من الحجاب إلى

النور. لكنها لا تتحدد بالجغرافيا الفيزيائية حيث الشرق والغرب غرب. التجربة الصوفية تخلق وجهتها كلما سلكت الطريق. والطريق طرق، كل طريق منها مقامات، وكل مقام رؤية: «رُؤْيُهُ حيث توجهت، وقَصْدُهُ أين قصدت» (107). «وقال لي: إنما أنت متوجه إلى ما هو أمامك، فانظر إلى ما أنت متوجه إليه، فهو الذي ينظر إليك، وهو الذي تصير إليه» (108). كل رؤية صوفية رؤية للنور. لكن ليس للنور وجهة واحدة ووحيدة هي وجهة الشرق الجغرافية. كل وجهة شرق، وكل شرق إضاءة إلهية للوجود تظهر من خلالها الأشياء لرؤيتنا كثيرة مضنية في حياتنا. ف«الوجود نور (...) والواجد نور»، وهو واحد (109). «الواحد حقيقة هو نور الله (...) فالنور أقرب إلى كل شيء من نفسه» (110).

2-2- الجمال

يريد الصوفي أن يجعل مجريته الخاصة ذوباناً داخل دائرة النور الكوني التي هي دائرة الأشياء المضيئة الجميلة. ما يجذب نهر الوجود هو «شمع نور الجمال» الذي به يفسر الصوفي «العاشق الأرواح [أو] المجداب بعضها إلى بعض حتى تتحد، كما أن اتحاد الأجسام امتزاج أجزائها بحيث يستحيل تمييزها كامتزاج الماء بالماء، والهواء بالهواء، والنار بالنار (...) فما ظنك بامتزاج النور بالنور؟ فإن الأرواح أنوارٌ مجردة، فامتزاجها على غير امتزاج الأجسام، بل [هو] اتحاد عقلي» (111). وكل حركات الألفة والحب والتآنس والتعاشق في الكون إنما هي شكل من أشكال الاقتتان بالنور الكوني الذي يضيء وجود الإنسان. والعالم يشع نوراً في حياتنا بأن يتكلم لغة الجمال. وإذا كان كل عارف يتعلق بحسن الصورة فيشُدُّ إليها في فردانيته وامتزاجها ويريد أن يرتقي من الأشكال الجميلة إلى الصورة أو الماهية الكونية للجمال، فإن العاشق الصوفي يتعلق بصورة الحسن عامة داخل الكون وهي النور (112). وإذا كان من مقتضيات الجلال الإلهي تقديس الذات الإلهية والإقرار بوحديتها (وهذا هو مستوى الأحمدة المطلقة)، فإن من مقتضيات الجمال الإلهي «رفعة العبد أي سموه

نحو كل آثار وصور الجمال كما تتجلى داخل العالم، فيستغرق ذاته في شهودها والفتاء فيها(113). وليس جمال الوجود مجرد صفة عرضية أو مظهرية للأشياء، بل هو مكون جوهرى من مكونات ظهور الأشياء أمام عينى الراى. غير أن رايى الجمال الكونى ليس فقط رايى بشرياً مع أن الرؤية البشرية وحدها، داخل هذا العالم هي الأفق الذى من خلاله يظهر العالم جميلاً حديراً بالمحبة والعشق والافتتان. ليست الرؤية البشرية، بما هي رؤية صوفية، عاشقة للنور والجمال إلا لأن هناك رؤية أخرى تسبقها في الوجود، بل هي التي جعلت هذا الوجود، كتجلي لصفات الكمال والجمال، أمراً مكنياً؛ تلك هي الرؤية الإلهية. فقد أحب الله أن يرى ذاته، فخلق العالم مرة ظهرت فيها صفات كماله وجماله نوراً وإشراقاً، فرأى ذاته عبر أشكال كانتات العالم. والأشياء بهذا الظهور خرجت من عديمها الثبوتى وظلمتها إلى تعينها الوجودى، فرأت هي الأخرى ذاتها رؤية جمال وبهاء في مرآيا بعضها البعض(114). غير أنها لم تر سوى أشكال هذا الجمال وصوره، ولم تشهد ظهوره وهو النور الإلهي؛ يقول ابن عربي: «أوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال مخلوقاً وإبداعاً؛ فإنه تعالى يحب الجمال. وما تمَّ جميل إلا نور، فحُب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره؛ فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر. ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالاً عرضياً مقيداً يفضل أحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل»(115). لأجل ذلك، جعل الصوفي تجرته ملاحة دائمة لأثار الجمال الإلهي في العالم إلى درجة أنه استغرق حياته كاملة في شهودها والفتاء في تأملها. وهو «إن نبي، فإنما يقنيه جمال ذلك الشهود؛ فإن الله جميل ويحب الجمال. فلا بد أن يكو باطن هذا العبد من الجمال الخاص المقيّد به الذي لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص. فإنه لكل محل جمال يخصه لا يكون لغيره. ولا ينظر الله إلى العالم إلا بعد أن يجمله ويسويه حتى يكون قبوله لما يرد به عليه في تجليه على قدر جمال استعداده، فيكسوه ذلك التجلي جمالاً على جمال؛ فلا يزال في جمال جديد في كل محل»(116).

كلّ مظاهر الكون والوجود مظاهر جميلة. وليس للموقف الصوفي رؤية إلا لأنه يشاهد بافتان إضاءة الوجود إضاءة جمال وكمال. فكل ذرة من ذرات العالم ذلة على الجمال الإلهي الكوني. والمحبة هي أفق هذه الرؤية، ذلك «أن جميع ما في هذا العالم الأسفل من بهاء وجمال ونور وإشراق المرقق على ذوات الموجودات، إنما هو أثر أنوار العالم الأعلى. فمنه هبط وعنه أشرق ليكون أولاً دليلاً عليه وموجيلاً آخر إلى. فالذي يلوح على الأجسام النباتية من محاسن أصناف الثوار وبدائع أشكال الأزهار، فإنما ذلك مما أشرق على النبات من نور جمال النفس النباتية. وما يلوح على الحيوان من أعضائه وتناسيبها وحسن شكلها، فإنما ذلك من نور نفسه الحيوانية. وما يظهر على عالم الإنسان من حسن المشامائل ولطافة المعاني والחסن الراقى الذي هو أدق في النفوس من السحر، فإنما ذلك سر الجمال المشرق على تلك الأعضاء الجميلة من نور النفس الإنسانية. وجميع هذه النفوس الثلاث إنما تستمد نورها وجمالها من جمال العالم العلوي. وهذه [النفوس] وسائطه (...) لكن كل موجود يقبل من هذا النور الإلهي بقدر ما جعل الحق تعالى فيه من القبول. فما من ذرة في العالم إلا وقد أشرق عليها نور الحق تعالى. لكن القبول يختلف فيها»(117). وبما أن الجمال حقيقة كونية، فقد كانت المعرفة بمعرفة بكمال أصله وصوره الوجودية. وإذا علمنا أن دوائر الوجود داخل العالم تختلف عن بعضها البعض من حيث قبول تجليات هذا الجمال بين ما هو نباتي وحيواني وإنساني، فإن كل واحدة منها تتميز بجمالها الخاص بها وتتكلم هذا الجمال بحسب ما اختصت به من هيئة وترتيب في الظهور والوجود. غير أن تميزها بالحياة وفورانها وتفضحها كان أسمى تعبير عن جمالها الذي هو مجرد ومضة من ومضات الجمال الكوني؛ «فلا شك [يضيف الأنصاري] أن الاستدلال بالنبات أكمل دلالة من الاستدلال بالجمادات لما في النبات من الكمالات المددومة في الجمادات؛ فإن النبات لما اعتدل اعتدالاً فارق به الجماد من أن فيه النور والاعتدال والتوليد، وهبه الله تعالى من محل الحود الإلهي نفساً نباتية أظهرت صورته الجميلة. فمن أجل ذلك السر الإلهي، تبهج النفس الإنسانية

بمطالعة الأزهار الأنيقة، وحسن نظارة الرياض الأريضة، فتجلبى لها مومها وتنصرف عنها شجونها. وليس ذلك إلا لما بها من آثار هذا الجمال الذي وهبها خالقها وأفاضه عليها من محل الجمال العلوي. فإذا ذوت النظارة (...). انصرفت النفس الإنسانية عن محبة الصور النباتية وإن بقيت أجزاؤها الجسمية على حالها لعدم المعنى الروحاني الزائد على الجسمية المناسب للنفس الزكية» (118).

والمبدأ ذاته ينطبق على العالم الحيواني مع أنه يكمل حلقة العالم النباتي. لذا، كان «الاستدلال بالحيوان أكمل من الاستدلال بالنبات لما في الحيوان من الكمالات المعلومه في النبات. ولهذا قيل من النفس ما هو أكمل مما قبله النبات، واخص بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة المدركة التي هي مواد العلوم. فلذلك كانت النفس الإنسانية تألف الحيوان أكثر من النبات. ولهذا تأنس بالحيوان وتلد بأصوات الطيور الرخيمة، وتستحسن أحياء الطبا وتحفظ لها أكثر من عيون النوار وأعضان الأشجار. ولذلك، نجد كثيراً من الناس يحب شيت الخيل وتناسب أعضائها، وهو زائد على المنفعة المرادة منها؛ وليس ذلك إلا لما فيها من جمال نفسها الحيوانية (...). ولهذا عهد لثانفة لأن الألفها من شدة إفراط عشقهم لجمال الحيوان البهيبي عبوده كما يحكي ذلك عن طائفة من الكفار من جهال الأمم إذ لم يكن لهم نظر إلى صانعها تعالى الذي وهبها ذلك الجمال» (119).

تبقى أخيراً الدائرة الثالثة، دائرة الإنسان التي تجمع كمالات العالم النباتي والحيواني. لذلك، كانت أكثر دلالة على الجمال الكوني لأنها تراه وتدرك معناه وتسلك طريقه سلوك محبة واقتان وعشق. «فليس في العالم أكمل من الإنسان لأنه جملة واحدة قد جُمع فيها ما في العالم الأكبر. ولهذا أشرق عليه من النور الإلهي أكمل مما أشرق على غيره» (120). لأجل ذلك، كانت النفس الإنسانية وحدها داخل العالم من يعشق الجمال ويفنى فيه (121) طالما أن الإنسان الصوفي يجعل حياته حركة دائمة تقصد كل وجهات العالم. والعشق في جوهره حركة وقلق وفتنة؛ «فمن سكن ما عشق، كيف يصح السكون؟ وهل في العشق كمون؟» (122).

وليست الرؤية الصوفية رؤية جمالية للكون إلا لأنها تشهد أيضاً بعين النور والكمال. «فالجمال نور» (123). وبالنور تكتمل الأشياء إذ يصبح ظهورها مشرقاً في عين الرائي دالاً على بهجة كماله. ولولا الكمال، لما كانت الرؤية الإنسانية رؤية محبة واقتان بالجمال. فالكمال سر وجود الجمال، وهو «حضور جميع الصفات المحمودة للنشيء» (124). وإذا كان عامة الناس يفتنون بما يظهر لهم من كمال الأشياء وجمالها، وهم معذورون في ذلك، فإن الصوفي يرى فيه مظهراً تفضيلة الوجود واعتداله ونورانية أصله الإلهي. ومع ذلك، فهو لا ينكر أو يترك الصور والأشكال المظهرية للجمال والكمال الشاملة لمحاسن صفات الأجسام الثلاثة بها. ومع أن هذه الأشكال تختلف بحسب الكائنات (فما يكتمل به الإنسان يختلف عما يكتمل به الكائنات الحيوانية أو الأصناف النباتية)، فإن اختلافها بالذات هو ما يجعل العين تبهج بجمالها الظاهر ولا ترى عنه بديلاً. ف«علامة طالب الجمال يقول أبو حامد الغزالي أن يجب الجمال في كل شيء، ولو في خيطه» (125). ولا يتورع الصوفي في تحديق صفات بعض المظاهر الكمالية للجمال المبدئي لدى الإنسان وغيره من الكائنات. فابتهاجها بها في حد ذاته عبادة واقتان سر الكون. وهكذا، فكمال صورة الإنسان هي تناسب أعضائها واعتدال مزاجها و«مترجح البياض والحمرة في لونها، ورقة بشرتها وغير ذلك. وكمال الفرس في قبوله لما يراد منه من الكر والفرو وحسن تأديبه لكي يتم المقصود منه. وكمال النبات غضاربه ونضارته وبلذات أزهاره واختلاف ألوان نواره. وكمال الصوت في رخامته وعذوبته. وكمالات الأجسام كثيرة» (126). ولا تظهر بهجة هذا الجمال المظاهر للنفس إلا عبر الرؤية الحسية أولاً التي هي أول نافذة على عالم الأشياء المحيطة. لذلك، كانت الحواس أحد مباحج الوجود جزءاً من زيتته. فالحواس تترك ما ظهر من كمال وصفات الجمال ولا تظهر صفات الجمال والكمال لنا فقط بسبب إضاءة النور الإلهي لها وتخلله لها، بل أيضاً لأن التناغة حواسنا تشدنا إليها ونحن لا ننبهر بها بسبب كمال وجودها وحده، بل أيضاً بسبب كمال رؤيتنا الحسية التي تنفتح الأفق أمامنا جميلاً

جمال كنور على نور، فتكون محبة على محبة. فمن أحب الله لجماله - وليس جماله إلا ما يشهده [الفرد] من جمال العالم - فإنه أوجده على صورته. فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله، وليس للحق منزله ولا مجلى إلا العالم» (129). وهكذا، كانت متعة الجمال الحسي بكل مظهره عتبة لمتعة أكبر هي المتعة بجمال الأشياء الذي هو جمال صور التجلي الإلهي. كل رؤية تتشعب وتلدز بالجمال. وإذا كان الصوفي يريد بقوة فناء ذاته في شهود الحق، فهو من جهة أخرى يرى أن المجال العملي لهذا الفناء هو هذا العالم وأشياؤه طاملاً أنه ظاهر، أي موجود، بصفات الكمال والجمال: «إن كنتَ عن رأي الحق تعالى من عالم الجمال، فإنك ترى ما علقك به الحق تعالى نعيماً. وعلامة بعض صفات ذلك أن ترى التلذذ بجميع الملذذات إنما هو تلذذ بالحق تبارك وتعالى، إما من حيث قيمته التي بها قامت تلك الأشياء الملذذة، وإما من حيث ظهور اسمه الجميل تبارك وتعالى فيها» (130).

مع الرؤية الجمالية الصوفية، تصبح محبة الجمال والافتتان بأشكاله الوجودية عبادة. ذاك هو منتهى العشق الصوفي للجمال: «أن تصبح الرؤية في حد ذاتها، بما تولده من ذوق أمام إشراق الأشياء وبهجة بجمالها، تبدأ لكل ما هو جميل داخل الكون. وما في الكون إلا ما هو جميل، وكيف لا يكون النظر إلى الجمال بهذا الاعتبار عبادة والنظر إليه مطلق لفاطره وواهبه، ومستند به على جماله الذي لا ينغي إلا له، إذ لا يعطي الجمال إلا ما هو أحمل منه (...) بل لا يُسمى الجمال المبدع جمالاً إلا من حيث النظر إلى موجد» (131). عبادة الجمال كما يظهر عبر تفاصيله الوجودية أو عبر صور التجلي الاعتقادي أو الأشكال المحسوسة أو الصور المتعلقة أو المتخيلة، إقرار بعبودية الإنسان للجمال وسره الإلهي. لكنها كما تظهر لرؤية الصوفي العاشق والعاير، أقصى مقامات الحرية (131). طريق الحرية الصوفية له مقامات عدة (استغرق صاحب كتاب «مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار القيوب» في تعدادها وعرضها (132)). غير أن أهم أمر في هذا الطريق هو العبور الدائم والتحول من مقام

وضاءة. ونحن لا نحب العالم الذي هو عالمنا ولا نبتغي به ابتهاج الفراشة بالنور إلا لأننا نرغب في إقامة كلها محبة ورحمة وعدل بين أشيائه، بل لن تكون رعبتنا فيه كذلك ما لم تنعم حساسيتنا بإدراك لذة أشيائه ومتعة لغاته الجميلة. يقول الأنصاري في ذلك: «والنفوس تتأثر به [أي بجمال الأشياء الظاهرة] لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني، إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخلق (...) والحواس التي هي رسل النفس إلى الجمال المبدع على صفحات الموجودات تستريح إلى رؤية الماء الصافي والأزهار المونقة والأرايح الطيبة والأصوات الرخيمة والنغمات الموزونة، حتى إن إدراك لذة هذه الأشياء تُذهب الحزن وتُفرِّج القلب وتبسط الأمل وتسلي الهموم للمناسبة التي بين النفس وبين الاعتدال والصفاء والنور، ومُضادةً لطبعها للظلمة والكدر. فأما تأثير الألحان والأنغام الموزونة، فيعظم وقوعه في النفوس حتى إنه يتعدى إلى أرواح الحيوان غير الناطق؛ فإننا نجد الجمل على غلط طباعه يحمل الأثقال العظيمة، فإذا سمع صوت الخلداء قطع المسافة الطويلة في الزمن القصير. وكذلك الطيور تطرب لحسن النغم، والغزل الرضيع يهتف بطنين حنون عند التلحين ويهدأ كربه وينام. ويكفي في ذلك ما يحكى عن الآلة المسماة بالأرغن وتأثيرها في النفوس من الأخلاق المختلفة. ففيل النفوس إلى هذه الأمور المناسبة لها أمر طبيعي فيها لا يُنكر، ومحبته لها إنما هي لذاتها لكونها مظهراً للجمال» (127). وقد كان تمجيد الصوفي للجمال تمجيداً للحساسية البشرية: فهي قاعدة كل رؤية جميلة. لذلك، كانت الرؤية الجمالية ابتهاجاً بالمظاهر المحسوسة للوجود. ويرى الصوفي في جمال الذوق والزينة المظهرية والاجتماعية أمراً ضرورياً لحياة الإنسان فلا يكن أن يظهر العالم جميلاً كاملاً بأوصافه ما لم يظهر له الإنسان بديوه يظهر الزينة والجمال والبهاء. يورد ابن عربي أن الرسول الكريم قال لرجل أنه اعترف له بحبه للزينة والظهور بمظهر الحسن: «إن الله جميل يحب الجمال» (128). وإن محبة هذا الزين والتجمل جزء من محبة الوجود وسره الإلهي: «ولاشك [يعلق ابن عربي] أن الجمال محبوب بذاته، فإذا انضاف إليه جمال الزينة، فهو جمال على

إلى آخر. فـ «من شرط السالك أنه لا يزال يترقى على الدوام ولا يتقف مع شيء؛ فإنه مهما شاهد من محبوبه صفة فوقف معها، كان ذلك عين حظه منه، وحجب بها عن الزيادة. فلا يزال يتطور في مراتب الكمال طورا بعد طور. وكلما أدرك حالة جلية استمد بحصولها عنه إلى منزلة ما هو أكمل منها (...) ثم لا يزال كذلك حتى يصل إلى حالة الدهش» (132). فعندما تدل النفس عن عالم الحس، بل عالمها الخاص بها، وهو بدنها وقواها، وتصير علوية ليس لها هيئة إلا في الصعود والارتقاء والرفض لما سوى المحبوب، وهو مقام الحرية. فإن معنى الحر من لا يسترقه شيء من الأكوان وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه، فهو بالإضافة إلى الأكوان حرًا، وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبد المحب هو الغفير مطلقًا، والمحبوب هو الغني مطلقًا (133). في الحرية، يتجرد العابر الصوفي من المقامات والأحوال «وإن كانت قبل هذا شرطًا في السلوك إلى المحبوب» (134). وعند تحقق الصوفي بهذا الحد، تغلب عليه صورة المحبة، فتصبح ذاته محبة كاملة لا تتحرك إلا بوصفها كذلك، «فتصفي ذاته من الشوائب العرضية. فإذا كمل صلاحها بغير آراء نورية مهتأة لما يرد عليها من محبوبها من الصور الخسيلة، فيلاحظها بعين الكمال اللائق بكمال المحبوب، ويتعمم بجميعها لأنه يراها واحدة وإن تكتثر في الخارج نظرا إلى صدورها من ذات واحدة، لا نظرا إلى ذاتها في أنفسها، إذ التفرقة تصرف عن لذة المشاهدة» (135). وتلك حالة صعبة التحقيق، اللهم فيما ندر لدى الصوفية، «فإنما يتصور لهم هذا في أوقات عزيزة الوجود، ولا يتمكنون من دوام المشاهدة إلا بعد فراق هذه الجسوم في حضرة القدس» (136)، أي بعد الموت.

في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة» (137). وليس ذلك إلا لأن أهل الكشف الصوفي «يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي؛ ويرون أيضاً شهوداً أن كل نجل يعطي خلقاً جديداً ويلهب بخلق، فلهذا هو عين الفناء عند التجلي؛ والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر» (138). لأجل ذلك، ينصح ابن عربي: «فياك أن تنقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُنْ في نفسك هويلاً لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد» (139).

كيف يخرج الصوفي من ضيقه الخاص؟ سيكون خروجه رحلة وحركة دائمة ستترسم للأنفاس أيقاً جمالياً وللبروتيكا، بحثاً عن مزيد من الرؤية والاكتشاف كما رأينا. لأجل ذلك، قال بعض الصوفية: «الحركة مع الله رحلة» (140). سيجد في افتحاه على تعدد التجارب الثقافية للدين ما يواسيه ويعده بعالم أكثر رحمة وصحة وأقل قسوة وعنفًا. داخل التجربة الصوفية، سيصبح الباحث عن إيساع الرؤية بحثاً عما يقوي الأمل في تعايش هذه التجارب الدينية للشعوب بدل صراعها. فهي تعبير عن علاقة روحانية عميقة بالحق، علاقة تمر عبر العالم كائق تمثله وتقيمه مجالاً لإقامتها فيه. والصوفي لا يفرق في ذلك بين أديان الوحي والأديان الأخرى السائدة في ثقافات البشر. فالتنمين علاقة حميمة بين الإنسان والوجود الحق يمكن أن نقيم على أساسها علماً للمحبة والتعايش. يقول الحلّاج: «الأديان كلها لله عز وجل شغل لكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً بظلال ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه (...) وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة. والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف» (141). وليست التجربة الصوفية في جانبها العميق هجرة، إلا لأنها تسعى إلى توسيع أفق الرؤية خارج حدود الجسد والوطن واللغة والهوية الدينية المنغلقة (نقول «تسمى» لأن الصوفي لن يتمكن أبداً من أن يعيش تجربته كتجربة لنفي الجسد والموطن؛ ولم تكن

3. الأخلاق والسلوكيات الأخلاقية الصوفية :

سعى الصوفي إلى أن يجعل تجربته الدينية سفيراً دائماً وبحثاً عن إيساع الرؤية، أي عن رؤية تشمل كل التجليات الانتقادية والصور الوجودية. يريد أن يكون ذلك العارف الذي لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا اعتقد اعتقاد أحد

السيرة الصوفية إيادة للجسد الخاص ولا هجراناً للعالم كما سنرى فيما بعد). فالألقاب والأسماء التي تُنعت بها الأروحية هي مجرد «أسماء متغيرة»، لكن مقصودها واحد هو الوجود الحق. وإذا كان الكل عابداً للوجود الحق بحسب ما يتجلى له من خلال صورة معبودة، فإن «مال الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فقبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء، وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق مقدم (...) والكل سالك إلى الغاية [أي الرحمة والسعادة]. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب» (142). لأجل ذلك يجب أن يكون العالم كافقاً للكينونة والتعايش البشري عالماً للرحمة والمحبة؛ «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله، أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصور الطبيعية. ففتح صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها» (143). ويطابق الصوفي بين الرحمة وبين الإيجاد الإلهي للعالم؛ لذلك لا يحصرها في مظهرها الأخلاقي فقط (144). وهذه الرحمة الوحدانية رحمة جامعة وسعت كل شيء، «فويها كان كل ما سوى الحق تعالى ومن هذه الرحمة الامتنانية كان كل ممكن مظهراً للحق، أي مستعداً لأن يكون مظهراً للحق تعالى» (145). وبما أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء وجوداً وحكماً وعمت كل كائن وشيئة كل موجود يوجد إلى ما لا ينتهي دنيا وأخرى، وعرضاً وجوهاً، ومركباً وبسيطاً (...). فكل ما ذكّرته الرحمة فقد سعد. وما تم إلا من ذكرته الرحمة. وذكّر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم» (146).

ذاك هو الأفق الأنطولوجي الذي تتجذر فيه الأخلاق الصوفية بكل آدابها ومقاماتها ومسلكتها الاجتماعية. أولى جذور هذه الأخلاق الرحمة بمعناها الوجودي السابق. ولا تقوم الرحمة بالمرحوم إلا لكي يكون راحماً بها غيره» (147). لأجل ذلك كانت الرحمة أحد الأصول الأخلاقية لـ «مراعاة هذه النشأة الإنسانية»، بلغة ابن عربي، التي تكون «إقامتها أولى من هدمها» (148). ويعتبر ابن

عربي - شأنه في ذلك شأن باقي الصوفية - العفو والجنوح إلى السلم والحفاظ على الحياة أحد أهم مظاهر الحفاظ على هذه النشأة الإنسانية (149). وعليه، «إذا علمت أن الله راعي هذه النشأة وإقامتها، فانت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة. فإنه مادام الإنسان حياً، يُرعى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له» (150). وأي شيء خلق له أفضل من أن يعيش في عالم تعلق فيه قيم التعايش والسلم والعفو والتسامح والائثار واحترام الحياة والنشأة الإنسانية؟ ألن يكون عالم كهذا علماً جميلاً تقوى فيه روحانية الجمال وتصح فيه الثقافة الجمالية أحد أسس بناء الأخلاق والحضارة وإقامة النشأة البشرية؟ والواقع أنه خارج إطار هذه الروحانية الجمالية، يصعب جداً تصور التمثل الأخلاقي الصوفي للحياة البشرية وما تفرسه من علاقات وآداب ومسلكت أخلاقية.

إذا اكتفينا بظاهر الخطاب الوصفي الذي تقدمه المصنفات الكلامية المعروفة حول التصوف وآدابه (كـ «المعجم» للفيلسوف «العرف» لمذهب أهل التصوف» للكلاّباذي و«كشف المحجوب» للهجويري، و«طبقات الصوفية» للسلمي، و«الرسالة» للفشيري، و«عارف المعارف» للسهروردي وغيرها)، فإن أول ما يثير انتباهنا هو ربطها السيرة الصوفية بمسلكت أخلاقية عامة. وإن أول انطباع يترسخ لدينا عند قراءتها هو أنها تسمى إلى اختزال هذه السيرة الصوفية إلى نموذج مرجعي غالب هو النموذج الأخلاقي. من هذا المنطلق، سيكون التصوف خلقاً أو سلوكاً أخلاقياً. هناك من الصوفية من اعتبر «التصوف [هو] الخلق مع الخلق، والصدق مع الحق» (151). ويرد الهجويري عن أبي الحسن النوري (ت 295 هـ) قوله: «ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنه أخلاق» (152). وهناك نماذج من الأقوال التي أصبحت بمثابة لازمة ثابتة داخل غالبية المصنفات سابقة الذكر حول التصوف، نذكر منها على سبيل المثال: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في التصوف» (153). وهناك أيضاً من اعتبر الخلق أحد أعمدة السيرة الصوفية (154)، أو أعظم

لاحظ بعض مؤرخي التصوف وشراحه وجود تباعد في العلاقة الاشتقاقية بين كلمتي «صوفي» و«صفاء» (160)، فإنهم مع ذلك يحرصون كل الحرص على تأكيد القرابة المعنوية بينهما (161).

فـ «الصوفي [هو] من صفت لله معاملته، فصنت له من الله عز وجل كرامته» (162). ويضيف بندر الشيرازي: (ت 353 هـ): «إن الصوفي من اختاره الله لنفسه صفاء، وعن نفسه براه، ولم يردّه إلى تعمل وتكلف بدعوى. وصوفيّ على زنة [أي وزن] عوفيّ، أي عاقله الله، وكوفيّ، أي كافاه الله، وحوزي، أي حازه الله فتعلّق الله تعالى ظاهره على اسمه» (163). ولحق أن التصوف، باعتباره إحساساً بالمظاهر الروحية الجميلة داخل العالم وسلوكاً بالتوافق معها، طور مسلكيات أخلاقية أفرزت أدباً فريدة واجتماعية (والفترة كما سترى هي أحد المظاهر الاجتماعية لهذه المسلكيات الأخلاقية داخل الرابطات والروايات وخارجها). لأجل ذلك، اعتبر التصوف دخولاً في كل خلق سني وخروجاً من كل خلق دني (164)، أو هو احتجاب كل خلق دني واستعمال كل خلق سني (165).

الصفاء هو «الفرع الأصلي» أو المعنى العميق لسيرة الصوفي الأخلاقية. أما التصوف، أي مجموع المسلكيات والمظاهر الاجتماعية لهذه السيرة، فهو حسب تعبير الهجويري، «حكاية عن ذلك المعنى» (166)، أي صورة ومظهر اجتماعي يقول الصفاء. هنا بالذات يلتقي المعنى الأخلاقي للسيرة الصوفية بالمعنى الذي تعطيه فينمينولوجيا التحليلات الإلهية للصور والأشكال الوجودية: فالظهور الاجتماعي للصوفي عبر مسلكياته الأخلاقية والظهور الوجودي للمعاني الإلهية، هما المعنى ذاته؛ إنه تجلّي للروحانية الكونية، تجلّي يقول روحانية فكرة الوجود. والسيرة الصوفية انخراط دائم داخل هذه الروحانية الكونية، وذلك «بتصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية» على حد تعبير الجينيد (167). هل معنى ذلك أن السيرة الصوفية،

مقامات الصوفية. قيل: من أوتي الخلق، فقد أوتي أعظم المقامات» (155). وتركبة لهذا الموقف الأخلاقي في فهم التصوف، سمعت المصنفات السابقة إلى إيجاد قرابة معينة بين مصطلحي «الصوفي» و«الصفاء»؛ فقد اجتهد البعض في اشتقاق كلمة صوفي من الصفاء: «وإنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها وبقائه آثارها». كما أن الصوفي هو «من صفا قلبه لله» (156).

ويحرص بعض الصوفية، وكذا بعض مؤرخي السيرة الصوفية وشارحيها القدماء، على تبرير جوهرها الأخلاقي بأن يجدوا لها مرجعاً داخل تاريخ النبوة. يقول الجينيد: «مبنى التصوف على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: المسخاة وهو لإبراهيم، والرضا وهو لإسحاق، والصبر وهو لأيوب، والإشارة وهي لזكريا، والغربة وهي ليعسى، وليس الصوف وهو لموسى، والسياسة وهي لعيسى، والفقر وهو لمحمد صلى الله عليه وسلم» (157). ولا يستبعد الصوفي النماذج النبوية للأخلاق إلا لأنه يعتبرها أخلاقاً إلهية. وتلك هي الخطوة الثالثة لتجذير المسلكيات الأخلاقية الصوفية وتأسيسها. «قال أبو سعيد القرشي: العظيم هو الله. ولا أخلاق إلا الجود والكرم والصفح والعفو والإحسان» (158). ليس التصوف إذن سيرة أخلاقية تستوحي النماذج النبوية إلا لأنه تخلّص بأخلاق إلهية من جود وكرم وعفو وإحسان ورحمة وغيرها من الفضائل والخصال المحمودة. لأجل ذلك، راض الصوفية نفوسهم بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق. وكم من نفس نجيب إلى الأعمال ولا تنجيب إلى الأخلاق. ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون البعض. ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها» (159). ولم يبلغ الصوفية هذا المبلغ إلا بفضل رياضة النفس (ما يسميه الصوفية الجهاد الأكبر) بمجانبة الطبع ومنعها عن الإغراق في الشهوات والأهواء، وحفظ الجوارح، ومراقبة الذات وحملها على الاستقامة والورع والصدق وغيرها من الفضائل التي تهتم الصوفي كذا وتعمله يحقق صفاءه الروحي والأخلاقي. وإذا

كمسلكيات أخلاقية، جهاد ضد الجسد وطبيعته أو قتل له؟ لا ينبغي أن ندفع كثيراً في تأويل العديد من النصوص الشارحة التي قد توحي بأن السيرة الصوفية رياضة روحية خالصة الهدف منها إقصاء الجسد وإياداة لطيعته، أو على الأقل مخالفة لها. من المؤكد أن الصوفي يطلب الفناء عن الذات والبقاء بالحق والتحرر من قبضة الطبايع حسبما يورد الهجويري (168). لكن، ليست الأخلاق الصوفية، بما هي أخلاق زهدية، قتلاً للجسد، بل هي حياة له. والصوفي يحضر داخل تجربته ككيان كلي، كروحانية فكرة الوجود، لكن دون انفصال عن هذا الوجود. لذلك، لا يرى لذاته حضوراً داخل تجربته دون الجسد. فداخل هذا الجسد تكمن مادة العالم وحياته. وعبر هذا الجسد يحس الصوفي بهذه المادة الحية ويختبر غيرها عشقه وحبه للألوهية. لهذا، كان الصوفي حاضراً بكليته «فيكون الجسد حيث يكون القلب، ويكون القلب حيث يكون الجسد؛ ويكون القول حيث يكون القدم، والقدم حيث يكون القول. هذه علامة الحضور بلا غيبة، على خلاف ما يقال من أنه يكون غائباً عن نفسه وحاضراً بالحق. فنقول: لا بل هو حاضر بالحق وحاضر بنفسه» (169).

وعلى العموم، لم تكن السيرة الأخلاقية الصوفية قتلاً للجسد، بل هي إقامة داخل مادة العالم، لأنها بالذات تستند إلى تمثل جمالي للعالم وأخلاقيات المحبة والفتوة والبرومة التي تسمى جميعها إلى الحفاظ على النشأة الإنسانية - بلغة ابن عربي - ودوام بقائها وحياتها. كيف يقتل الصوفي جسده الخاص ويخرب طبيعته وهو الذي يعتبر أن أساس السيرة الصوفية هو محبة الوجود الحق وعشق كل تجلياته داخل العالم الطبيعي والبشري؟ ولقد كان الأمير عبد القادر الجزائري أكثر الصوفية، بعد ابن عربي، وعياً بهذه الحقيقة الأخلاقية والأثنويولوجية للتصوف. فلم يكن التصوف لديه، وهو القارئ المتخصص لابن عربي والمتمكن من التجربة الصوفية حسه السياسي-الأخلاقي، هجراناً للعالم وأشياءه وأسوره البشرية. والصوفي باعتراق الأمير عبد القادر، يعلم جيداً أنه لا

يصح ولا يستقيم للمارف الذي أدرك حقيقة التجليات الإلهية «أن يهجر شيئاً من المخلوقات بأن يحترقه ويزدره ويجعله كالشيء اللقي». فإن هذا لا يصح من عارف شاهد، كان ما كان ذلك المخلوق حيواناً أو غيره، وعلى أي دين كان، وعلى أي ملة ونحلة حصل؛ فإنها كلها شعائر الله. «ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب»، أي من يعظم مخلوقات الله التي هي شعائره، فإن ذلك التعظيم من تقوى أهل القلوب، وهم أهل الشهادة (170). ولا يجعل الصوفي من تجربته بكل مقاماتها وأحوالها ومسلكياتها الأخلاقية إقامة داخل العالم ومادة الجسد إلا لأنه يعتبر هذا العالم صورة رحمانية، أي تجلي إلهي بصورة الرحمان. والعالم البشري بكل مكوناته، عند الأمير عبد القادر الجزائري، «كتأنيب عن مظهر الصورة الرحمانية»؛ إنه لغة تتكلم الكمال والجمال، لغة تُظهر مشاهد العالم ومسلكيات «الإنسان الكامل» من رحمة ولطف وستر وحلم وجوده وعطاء ونحو ذلك (171). وبما أن الرحمة صورة عامة للوجود، ظلالاً أنها رحمة ذاتية بموجبها طهر وجه العالم، فقد كان التصوف تغلفاً وتحققاً بها، وكانت مسلكياته الأخلاقية صورة مكتملة أو تسعى إلى الاقتراب من الكمال، لأنها تستوحي جذورها. هذا المنظور الإنساني العميق للأخلاق الصوفية هو الذي جعل الأمير عبد القادر الجزائري يعطي للمسلكيات الأخلاقية بُعداً الواقعي والسياسي خلافاً لتأويلات سابقة اعترت التجربة الصوفية نوعاً من الرياضة الموجهة لإياداة طبيعة الجسد وإفنائها بغية التحقق بمقام الفناء والموت.

لقد أدرك الأمير عبد القادر الجزائري العلاقة العميقة بين أخلاق الصوفية وبين أساسها الوجودي، وهو نظرية التجلي كما بلورها محيي الدين بن عربي على وجه الخصوص. لذلك، عاد بالأخلاق الصوفية إلى جذورها داخل هذه النظرية. فالعارف الصوفي هو من تكون حساسيته (أي مشاهداته ورؤاه وسياحته وحبه واقتنائه) هي طريقة نحو معرفة الألوهية. وهذه المعرفة هي أساساً تخيل وتغل تجليات الحق في هذا العالم. إن الأمر يتعلق،

بتعبير الأمير عبد القادر، بـ «ظهورات للحق تعالى بما يريد أن يظهر به». وهذه الظهورات هي وجود يقصد الرؤية والتخيل. وكل فرد يعرف الحق «محسوراً مقيداً بالصورة التي تخيله عليها في الدنيا (...) وما عرفه أحد مطلقاً غير محصور في معتقد ولا مقيد بصورة لا يتجلى بغيرها» (172). والصوفي هو من يمثل الله ويراه في كل الصور والتجليات الوجودية والاعتقادية على اختلافها؛ فـ «الحق تعالى هو الظاهر بهذه الصورة المشكلة المحدودة التي هي حيالات لا وجود ولا حقيقة لها إلا في المشاعر الإنسانية» (173). لذا، كان الصوفي في تجربته غير مقيد للحق في صورة متخيلة دون غيرها، وليس عليه «أن يحصره في ذلك التخيل دون غيره من الصور المتخيلات، فإنه تعالى مطلق في حالة التخيل عن التخيل؛ فهو المطلق المقيد لأنه عين المطلق والمقيد. فهو عين الضدين. والمعارفون [من الصوفية] (...) علموا أنه تعالى المتجلي للظاهر بكل صورة حسية أو عقلية أو روحانية أو خيالية» (174). ويؤول الأمير عبد القادر هذه المعرفة الصوفية، بما هي رؤية وتخيل للتجليات الإلهية، كتحليل أي كتيب للآخلاق الإلهية ذاتها. إنه يعود بالمسالك الأخلاقية الصوفية إلى جذورها الإلهية. يقول معللاً على الجيد في الموقف 17: «وكذلك الحق تعالى لا صورة له؛ وإنما يظهر بصورة المعارف له. فالمعارف الكامل هو الذي تظهر فيه صورة الحق تعالى على الكمال لأنه مرآة الحق يرى الحق في أسمائه وأوصافه. فالمعارف صورة الحق (...) لأنه متخلق بأخلاقه متحقق بأسمائه. فكل من رأيناه تظهر منه أخلاق الحق تعالى وأوصافه وأسمائه، عرفنا أنه عارف بالله، وأن المعرفة وصفه» (175). ويضيف: «... [الحق] يتجلى لهذه الأمة كلها بصور اعتقاد كل واحد منها في الآن الواحد. والافتقار الإلهي أعظم من ذلك. وإنما كان الشأن هكذا لأن الله جعل للإنسان قوة التصوير [أي الخيال]، فإنه جعله جامعاً لحقائق العالم كله؛ ففي أي صورة اعتقد ربه فعبده؛ فما خرج عن صورته التي هو عليها من حيث إنه جامع حقائق العالم. فلا بد أن يتصور في الحق إنسانيته على الكمال.» (176). وطالما أن «المعارف خليفة، والخليفة لا بد أن يكون ظاهراً بصورة مُستخلفه، وهي

أسماء وصفاته» (177)، فقد توجب أن تكون المسلكيات الأخلاقية، بما هي مسلكيات فردية واجتماعية، ظهوراً للصورة الإلهية التي هي كمال إنسانية الإنسان. والتجربة الصوفية في جانبها الأخلاقي بمثابة «جهد أكبر» يقصد به الأمير عبد القادر «جهد النفس بالتركية والتخيلة والتحلية»، إذ «فيه تقويت راحة وشهوات، وتهذيب أخلاق، وتبديل أحوال نسيمة بأخلاق جميلة» (178). ويحرص الأمير عبد القادر - بحسه الصوفي - الأخلاقي والسياسي العميق - على التمييز بين هذا النوع من الجهاد الأخلاقي وبين ما هو شائع لدى الكثير من مفهوم الجهاد، يقصد قتال المخالفين في الملة؛ وهو مجرد جهاد أصغر وظرفي ومشروط بحدود وحيثات دقيقة. إن الجهاد الأخلاقي كما يفهمه الصوفي ترويض للنفس وتهذيب لها حتى تتعايش مع أشياء العالم تماشياً يقوم على المحبة وتقدير مظاهر الجمال والكمال «إذ ليس المقصود من الجهاد [هنا] إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهم بنيان الرب تعالى وتخريب بلاده؛ فإنه ضد الحكمة الإلهية (...) وإنما مقصود الشارع [بالمجاهدة] هو بالأصغر دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين؛ لأن شوكة الكفار إذا قويت، أضرت بالمسلمين في دينهم ودنياهم» (179).

تستهدف الأخلاق الصوفية إذن تركيبة النفس حتى يكتمل بها بنيان العالم ويتم بها الشخص الإنساني. ذاك هو التأويل الذي يعطيه الأمير عبد القادر لمعنى الصفاء والتصوف. فتصفية النفس ليست إعداماً لها وإبادة لطبيعة الجسد ومادة العالم كما قلنا، بل هي بحث عن روحانية عميقة متولدة عن تقدير جمال أشياء العالم وكمالها طالما أنها صور للتجلي الإلهي؛ يقول: «فما أحب محب إلا حضرة الجمال ونعوت الإفضال (...) ما أحب محب إلا آثار صفات الجمال» (180). ولن تكون الأخلاق القائمة على المحبة وتقدير الجمال الكوني سوى أخلاق رحيمة تحافظ على الشئنة الإنسانية التي هي جزء من قوام العالم ككل. وإجمالاً، تستهدف الأخلاق الصوفية تصفية النفس، حتى يزول شرها وجماحها، من الصفات الذميمة والأخلاق اللثيمة، وهي للمساءة بالمجاهدة والرياضة.

ولاً نقصان» (182). والخلاصة، ليست الأخلاق الصوفية هجراً للعالم ولطبيعة الجسد، بل هي ترويض لها وتركيز للنفس حتى يصبح وجودها توافقاً مع الروحية العميقة التي تجلجها كائناته وظواهره بما في ذلك الأفعال الإنسانية. وتقضي هذه الروحية:

١ - أن يكون التدين محبة حميمية للحق لا مجرد طاعة شكلية (مجرد رسوم بلغة الصوفية) استجابة لإكراه المؤسسات السياسية والاجتماعية والبيولوجية الداعمة لها. هنا تكون الأخلاق الصوفية أخلاق محبة وحرية.

ب - أن تتعدى الأخلاق الصوفية مجرد كونها تخلفاً ذاتياً أي ترويضاً للذات بمارسه الصوفي، لكي تصبح أخلاقاً اجتماعية، أي أداباً بتعبير الصوفية أيضاً. هنا تكون الأخلاق الصوفية قوة وعروة.

3- 1 - أخلاق المحبة والحرية :

مثل الجنيد عن المحبة فأجاب: «دخول صفات المحبوب على لبد من صفات المحب» (183). ويعلق الفطيري على ذلك قائلاً: «أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب، والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها» (184). ليست المحبة مجرد ميل أو فنة أو هوى، بل هي خلُق وتخلق؛ إنها إثارة كلي للمحبوب (وهو الحق عند الصوفية). وذلك معنى شائع لدى أوائل الصوفية وأواخرهم. قال الكتاني: «المحبة الإثارة للمحبوب» (185). وقد قيل: «المحبة إثارة المحبوب على جميع المصنوعات؛ أو هي «محو المحب لصفاته وإثبات المحبوب بذاته» (186)؛ أو هي «أن تهب كلك لم أحببت فلا يبقى لك منك شيء» (187). والمحبة كإثارة فعل إرادي بتعبير الهجويري (188)، أي أخلاقي طالما أن كل تخلق بالمعنى الصوفي فعل للإرادة يستهدف تركيبة النفس وتهذيبها. وقد اعتبر سنونو المحب (توفي بعد 297هـ) أن المحبة أصل الطريق الصوفي وقاعدته لا يمكن أن يتحول عنها الصوفي. وإذا كانت الأحوال والمقامات الصوفية

فالمجاهدة بالأفعال الظاهرة، والرياضة بالأمر الباطنة، أي ارتياض النفس وتركها للصفات البهيمية المرفوضة شرعاً وطبعاً، وهي التي أسماها صاحب «إحياء علوم الدين» بالهلكات، كالحسد والغضب والرياء والسمة والكبر والبخل ونحوها. وليس المراد إعدام هذه الصفات ونحوها بالكلية بحيث لا يبقى لها أثر؛ فإنه محال، إذ حقيقة الإنسان معجونة بهذه الصفات، وقلب الحقائق محال. ومن اعتقد محوها رأساً من أهل الرياضات والمجاهدات، فقد غلط. وكنا نقول بهذا تقليداً [يعترف الأمير عبد القادر] لمن قال به. ولما أطلعنا على حقيقة الأمر، رجعنا، إذ لو أنعمد الحسد مثلاً، ما كان تنافس في الفضائل ومحاسن الخلال. ولو أنعمد الغضب ما كان جهاد ولا تغيير منك (...). والكذب في الحرب ونحو هذا. وإنما المراد تلبيل النفس وقمعها على الاسترسال وقهرها حتى تكون تحت حكم الشرع وإشارة العقل. فإن الحصول للمذمومة لها مصارف عينها الشارع لتُصرف فيها، ومواطن عينها لها، فما تبقى معطلة، فما هي مذمومة مطلقاً، وإنما هي مذمومة في مواطن وحال، محمودة في مواطن وإحالي (ب...) فالحسد مثلاً مذموم؛ وقد عين الشارع (بمعنى الرسول صلعم) مصرفه فقال: «لا حسد إلا في اثنتين: رجل أعطاه الله ما لا يسلمه علىهلكته في الحق، ورجل أتاه الله حكماً فهو يعمل بها ويعلمها للناس» (...). وكالغضب، فإنه مذموم، وعين الشارع مصرفه في الجهاد وتغيير المنكر. كان صلى الله عليه وسلم لا يغضب لنفسه، فإذا انتهك من محارب الله شيء، لم يقم لغضبه شيء» (181). وبضيف: «وليس المراد من التزكية إعدام الصفات الطبيعية ومحوها رأساً كما يتوهم، فإنه محال؛ إذ طينة الإنسان معجونة بها مركبة معها. وإنما المراد عزل الطبيعة عن الاستبداد ومنعها عن الاسترسال في الأمور السفلية الشهوانية (...). فإذا تزكى الإنسان، كانت صفاته كلها وأفعاله محمودة؛ فإن من هذه الصفات التي يقال فيها طبيعية ما نعت الحق تعالى نفسه بها كالغضب والانتقام وشدة البطش وشدة الانتقام وشدة العقاب ونحوها. فحاصل تزكية النفس هو جعلها تحت الميزان الإلهي (...). فإنه تعالى قائم بالقيط ويبدد الميزان، وهو إعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة

منازل، فكل محل يكون فيه الصوفي يجوز عليه الزوال باستثناء المحبة، فلا يجوز عليها بأي حال من الأحوال ما دام الطريق موجوداً (189).

وطالما كانت المحبة إثارةً للمحجوب وحالة دائمة لا تتغير داخل التجربة الصوفية، فقد اعتبرها الصوفي أيضاً محوراً ونوعاً من الفناء لا بمعنى إماتة الذات، بل بمعنى «أنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب» كما قال الشبلي (ت 334هـ) (190)؛ أو هي بتعبير الحلّاج (ت 309هـ) قيام المرء مع المحبوب بخلع أوصافه الخاصة (191). غير أن التأثير للانباء حقا في التمثل الصوفي الأخلاقي للمحبة هو ارتباط معناها بالمفهوم الذي أقامه الصوفي عن التلدين: التلدين في عمقه علاقة حميمية بين العبد وربّه أساسها المحبة والفناء في ذكر المحبوب (الحق) والاسترسال في شهوده عبر كل تجلياته. لأجل ذلك، كانت الطاعة الصوفية لله قائمة على المحبة والتلدين كعلاقة ذاتية خارج وساطة المؤسسات السياسية والسلطة التيولوجية الداعمة لها والتي تدعي الوصاية على الاعتقاد وتفتنه وتوجيه مسلكياته التعبدية بأساليب الترهيب والترغيب (192). «فإن طاعة... طاعة المحبة أفضل من طاعة الهبة» «فإن طاعة المحبة من داخل، وطاعة الرهبنة من خارج» (192). على أساس ذلك، كانت كل المسلكيات الأخلاقية الصوفية تابعة عن تمثيل معين للتدين كعامل أو كعلاقة حميمية ذاتية بين العبد وربّه كما عرّفه أبو حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين» (193). وبما هي كذلك، كانت أفعالاً تلقائية تتم دون تكلف أو تصنع أو تقاظر طالما أنها تستند إلى روحانية عميقة قوامها المحبة والفناء في التعلق بالحق والتخلق بأخلاقه داخل هذا السياق، فهم حيناً للتعبير الذي أقامه الهجويزي بين الأخلاقية الصوفية وبين الرسوم، أي الأفعال الخارجية التي تتم بفعل الإكراه الخارجي (وهي التي أسماها أبو النجيب السهروردي طاعة الرهبنة)، حين قال: «والفرق بين الرسوم والأخلاق هو أن الرسوم فعل يكون بالتكلف والأسباب [بمعنى الوسائط]. وحين يكون ظاهرها على خلاف باطنها، تكون فعلاً خالياً من المعنى. والأخلاق فعل محمود بلا تكلف وأسباب، وظاهره موافق

لباطنه وخال من الدعوى» (194). المسلكيات الأخلاقية تصبح مجرد «رسوم»، أي أفعال متكلفة مصطنعة لا روح فيها، حينما تكون مجرد استجابة لإكراه مؤسسي خارجي وتيولوجي. ولا تصبح فعلاً صوفياً حميمياً إلا حينما ينخرط فيها الفرد ويعايشها كتجربة للذات تجاه الروحانية المطلقة للعالم كما تتجلى له. هذه التجربة هي التي يطلق عليها الصوفية اسم: الحرية.

يقول أبو الحسين النوري (ت 295هـ) حسبما يورد الهجويزي: «التصوف هو الحرية والفتوة وترك التكلف والسخاء» (195). وليست السيرة الأخلاقية الصوفية حرية إلا حينما تكون تلقائية دون تكلف، ومروءة (فتوة) نابعة من صميم الذات. الحرية بمعناها الصوفي إذن عودة بالتدين إلى أصوله الأخلاقية، إلى كونه علاقة حميمية بين الإنسان والروحانية المطلقة خارج وصاية المؤسسات ورقابتها الشديدة. لهذا، نفهم جيداً نصيحة بشر الحافي (ت 227هـ): «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية، فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى» (196). ويربط أبو علي الفارابي (ت 405 أو 406هـ) هذه الحرية بالفتوة الصوفية، «فإنه لا يمكن أن يكون الإنسان حراً إلا لأن أصحابها آمنوا برهبهم بلا واسطة» (197)، أي دون أن يخضعوا لإيمانهم لسلطان المخلوقات بدل الخالق، وأنلوجودات بدل الموجد. فالحرية عند الصوفي، حسبما يعلق الفشير، هي «أن لا يكون العبد تحت رقب المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان الكائنات» (198)؛ كما أن «معنى الحر من لا يسترقه شيء من الأكوآن وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوه، فهو بالإضافة إلى الأكوآن حراً» وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبد المحب هو الفقير مطلقاً، والمحبوب هو الغني مطلقاً (199).

قد تكون الحرية الأخلاقية الصوفية، بما هي استقلال عن «رق المخلوقات»، كاملاً للعبودية لله. وتلك مفارقة يقبلها الصوفي، بل يريد معايشتها إلى حدودها القصوى. فقد اعتبر صاحب «اللمع» «أن العبد لا ينبغي له أن يكون في الأحوال والمقامات التي بينه وبين الله تعالى كالأحرار، لأن من عادة الأحرار طلب الأجرة وانتظار العوض على ما

تمام الوعي أن أخلاقياته لا معنى لها خارج علاقته بهذا الغير. ليست الأخلاق الصوفية أخلاقاً إلا حينما تصبح التزاماً تجاه الذات والغير، وتجاه الحق متمثلاً كروحانية مطلقة للعالم. لأجل ذلك، لم يمثل الصوفي مسلكياته الأخلاقية خارج العلاقات الاجتماعية التي تربطه بالغير. داخل هذه العلاقات، سيكون أمراً مستحيلاً تمثل الأخلاق الصوفية في انعزال عما يسمى لدى شراح السيرة الصوفية بالفتوة والآداب الصوفية.

3 - 2 - الفتوة والآداب الصوفية :

تغطي الآداب والفتوة مجعناها الصوفي الوجه الاجتماعي للأخلاق الصوفية. وقد أطلق الصوفية على الأخلاق، بما هي علاقات بالغير أبداً كان هذا الغير (الحق، أشياء العالم، الإنسان)، اسم الآداب؛ وهي في مجعنها آداب اجتماعية. و«حقيقة الأدب اجتماع جميع خصال الخير» (210). ويعترف أبو النجيب السهروردي أن هذا الأدب «لا يتكامل... في العبد إلا بتكامل مكرم الأخلاق. ومكازم الأخلاق مجموعها من تحسين الخلق» (خلق صورة الإنسان، والخلق معناه» (211). بهذا المعنى، كانت الأخلاق آداباً اجتماعية تمنح النشأة الإنسانية معناها الإلهي. ويعتبر الصوفية أن سيرتهم الاجتماعية تقوم في مجعنها على هذه الآداب. قال أبو حفص النيسابوري (ت 267 أو 270 هـ): «التصوف كله آداب؛ لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال؛ ومن ضيع الآداب، فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول» (212). والأخلاق الصوفية، بما هي فضائل اجتماعية، تقتضي أدباً ثلاثياً تجاه الحق وتجاه الغير وتجاه الذات. كل أدب يحفظ علاقة حميمة بديرها الفرد من تلقاء ذاته. وبلخص لنا الهجويزي هذه العلاقات في الأنواع الثلاثة التالية: «أولها مع الحق بأداء أوامره بلا رياء. والثاني مع الخلق بحفظ حرمة الكبار والشفقة على الصغار وإنصاف الأقران والإعراض عن الكل وعدم طلب الإنصاف. والثالث مع النفس بعدم متابعة الهوى

يعملون من الأعمال؛ وليس عادة العبيد كذلك، لأن العبد لا ينتظر من مولاه أجره ولا عوضاً (...). فمتى طمع في شيء من ذلك، فقد ترك سمة العبيد.» (200). يحرص الصوفي إذن على ربط كل المعاني والتمثلات الأخلاقية التي يعتنقها في سيرته الصوفية بالتبني كمعاملة خاصة دون وسائط بينه وبين الحق بحثاً عن التحرر من هيمنة المؤسسات السياسية والوصاية الثيولوجية. لذلك، نراه يعترف أن «حقيقة الحرية في كمال العبودية. فإذا صدقت الله تعالى عبوديته، خلصت عن رق الأغيار حرته» (201)؛ ذاك معنى يؤكد أنه أيضاً أحد صوفية القرن الثالث الهجري (هو أحمد بن خضرويه، ت 240 هـ) إذ يقول: «في الحرية تمام العبودية. وفي تحقيق العبودية تمام الحرية» (202). تلك أيضاً حقيقة أدركها العراقي حين قال: «الحرية إقامة حقوق العبودية، فتكون لله عبداً، وعند غيره حراً» (203). أما الجنيد، فقد سبقه في ذلك حين اعتبر الحرية آخر مقام المعارف الصوفية (204)، مثله مثل الطوسي الذي اعتبرها «إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى» (205). وإن ما تفصله هذه الإشارات الكثيرة وغيرها من أن الصوفي يجعل كل همه في الروحانية التي تلهم بها الأقباء لا في الأشياء ذاتها. فقد حزن نفسه عن الدنيا حتى استوى عنده حجرها وزهوها، نفيسها وخسيسها (206). وإجمالاً، إن ما «أشار إليه القوم من الحرية [يعلم القشيري] هو أن لا يكون العبد تحت رق شيء من المخلوقات ولا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة؛ فرداً لفرد، لم يسترقه عاجل الدنيا ولا حاصل هوى...» (207). ذاك بالذات ما قصدته الحلّاج حين أشار إلى أن «من أراد الحرية، فليصل العبودية»، أي فليدمها ويستمر عليها (208). إنها إذن عبودية خالصة لروحانية فكرة الله كما تبدو نيرة جميلة لرؤية الصوفي. ويقدّر ما يضيء الصوفي بعيداً في تجربته الخاصة ويستوفي مقامات هذه العبودية، على حد تعبير الحلّاج، «يصير حراً من تعب العبودية، فيترسم [أي يتصف ويتحلّى] بالعبودية بلا عناء ولا كلفة» (209).

يستكمل الصوفي إذن عبوديته لله عبر حرته الأخلاقية، أي عبر تحرره من كل تبعية للغير ووصايته. لكنه يعي

والشيطان. وكل من يَتَوَكَّم نفسه في هذه المعاني الثلاثة، يكون من ذوي الخلق الحسن» (213)

وتجد الأخلاق الصوفية اكتمال تحقيقها داخل العلاقات الاجتماعية التي تجمع الصوفي بغيره، أي حينما تصبح مروءة وفرة. وليست الفتوة مجرد خُلُق أو أدب، بل هي اكتمال الخلق وحسن أدائه عملياً واجتماعياً. «قال عمر بن عثمان الكلي (ت 291هـ): «الفتوة حُسْن الخُلُق» (214). وبما هي كذلك، فهي «من طباع الأحرار» حسيماً يعرفها الصوفي شاء الكرمانى (توفي قبل 300 هـ) (215). ويضع الصوفية فضيلة في قاعدة كل فتوة هي: الأيثار. يعتبر القشيري أن أصل الفتوة أن يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره» (216). ومن مظاهر ذلك «الصفح عن عثرات الإخوان» (217)، والتواضع كأن لا يرى المرء لنفسه فضلاً على غيره، والتسامح وعدم الخصومة مع الغير، والوفاء والسخاء» (218). بهذا المعنى، تكون الفتوة اختصاراً لمس تعظيماً لأُمُور المسلمين بتعريف أبي جعفر الخليلي (ت 348 هـ) (219). أما صاحب «عوارف المعارف»، فيربط أخلاق الفتوة بمعاملة الغير باليسر والسهولة ولين الجانب والتزول مع الناس إلى أخلاقهم وطباعهم وتزول التعليق والتكلف» (220)؛ أما عبد الرحمن السلمي، فيجدهم أهم علامات الفتوة (استناداً إلى أقوال أبي عبد الله البصري، من صوفية القرن الثالث الهجري) في لطف اللسان وحسن الأخلاق والمعاملة وبشاشة الوجه وسخاء النفس وقلة الاعتراض وقبول العذر والشفقة على جميع الخلائق، برّهم وقاچرهم» (221). وهي آداب تقتضي الحِلْم والرفق والتواضع وحسن المداواة واحتمال الأذى. «فالمداراة مع كل أحد من الأهل والأولاد والجيران والأصحاب والخلق كافة من أخلاق الصوفية. وباحتمال الأذى، يظهر جوهر النفس. وقد قيل: لكل شيء جوهر. وجوهر الإنسان العقل. وجوهر العقل الصبر» (222). ويرى السلمي، وهو أكثر المهتمين في مجال التصوف بالفتوة قديماً، أن الفتوة التزام أخلاقي بموجبه يحفظ المرء على نفسه خمسة أشياء أجمعها هي: «الأمانة والصيانة والصدق والأخوة الصالحة وإصلاح السيرة»؛ كما يجعل المروءة والمحبة

أحد أهم علامات الفتوة الصوفية (223). وإجمالاً، الفتوة «فضيلة مركبة» تأتينا ولا ترى نفسك فيها» (224)، إذ لا يضع الصوفي ذاته مبدأ أفعاله، بل محبته لروحانية العالم المطلقة.

وتشكل الروابط والزوايا الصوفية مجالات اجتماعية تتقوى فيها أخلاقيات الفتوة وتُختبر من طرف الأفراد، هذا خصوصاً وأن العلاقة الاجتماعية داخل الروابط الصوفية تقوم على مبدئي التألف والتوادد. ويجد هذا التمثل مبدأه داخل تعريف التصوف ذاته باعتباره تألفاً وتعاصداً (225). ويقتضيان الورع وحسن الصحبة وحمل الذات على الاستقامة وخدمة الرفقاء وترك الخيانة في الأسباب، وعدم مواجهة الغير بمكروه حال، وحفظ السر ومراعاة الظاهر والتواضع، والمروءة والأيثار (226). لذا، كانت الوظيفة الاجتماعية الأولى للروابط تربوية على أساسها تقوم الوظائف الأخرى الاجتماعية والسياسية والدينية والجهادية. «فالأصوفية وظيفتهم اللازمة من حفظ اجتماع البواطن، وإزالة التفرقة بإزالة حجب الباطن، لأنهم بنسبة الأرواح اجتماعوا وبرابطة القلبين الإلهي اتفقوا، وبمشاهدة القلوب توطؤوا، ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب في الرباط رابطوا؛ فلا بد لهم من التألف والتودد والنصح» (227). ليست الرابطة الاجتماعية داخل الروابط الصوفية مجرد موالاة لشخص معين يكون بمثابة قائد ومرتب روعي لمن اختاروا الطريق الصوفي؛ إنها التزام أخلاقي تجاه ما تمثله الجماعة المربطة من تجميد لأخلاقيات المحبة والأيثار وترك أسباب الخلاف والمعاداة، لأن ما يجمعهم فعلاً هو أملهم في عالم تكون فيه التجربة الدينية روحانية خالصة، والطريق الصوفي طريقاً للمحبة وحسن الجمال والكمال الكونيين وتجلياتهما، والعلاقة الاجتماعية قائمة على أخلاقيات الرحمة والمحبة والفتوة والتوادد ونحوها من الفضائل الاجتماعية. لأجل ذلك، كان «من موجبات الفتوة [الصوفية]: الصدق والوفاء والسخاء والحياء وحسن الخلق، وكرم النفس وملاطفة الإخوان، ومجانبة القبايح واستماعها في حق الأصديق، والوفاء

متضوية على وحشة أو مشاعر الخلاف، «ولا يجتمعون للطعام والبطون تصمر وحشة، ولا يرون الاجتماع ظاهراً في شيء من أمورهم، إلا بعد الاجتماع بالبطون ونعاب التفرقة والشعث» (229).

بالعهد، والتباعد عن الحقد والعنف، والموالة في الله والمعاداة فيه، والتوسعة على الإخوان بالمال والجاه، وترك الامتنان عليهم بذلك، ومحبة الأحياء ومصاحبتهم وأشباه ذلك» (228). لذا، لا يبيت أفراد الرابط وروابطهم

المصادر والمراجع

- * اهتمت في هذه الدراسة بعض معطيات بحث يحمل عنوان «التنشل الجمالي للعالم كأفق لتمايش الثقافات، التجربة الصوفية نموذجاً»، شاركنا به في الملتقى الدولي الثاني للحضارة الصوفية الذي نظمه محترف الخطبات الصوفية بجامعة الجزائر يومي 24-25 مايو 2008، وقد أخصنا إليها - بعد أن احتزلنا بعض عناصرها وأغنيهاها بمراجع وثائق حديثة - معطيات جديدة سطرها لأول مرة حول المسلكيات الأخلاقية الصوفية.
- (1) ليست الأخلاق هي مدخل فهم التجربة الصوفية في نظرية الأخلاق هي ساحة مثل الوجود وخصوصاً التنشل الجمالي للوجود بما هو رؤية دوقية.
- (2) ابن عربي: فصوص الحكم - تحقيق: محمد علاء عبيد، دار الكتاب العربي، ط 1، بيروت - ص 71.
- (3) الأمير عبد القادر جيلاني: موقف الروحية والحيوية - سيدي منصور باعطاء، الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت - ج 1 - ص 144 - وانظر أيضاً ص: 425 (الموقف 238).
- (3') Le monde est une grande métaphore de l'Être qui est Dieu
- (5) المرجع السابق، ص: 109 (الموقف 50).
- (6) المرجع السابق، ص: 103-104 (الموقف 51).
- (7) عفيف التلمساني: شرح مواقف الفري - تحقيق جمال المزروني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص 77.
- (8) ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية - تحقيق سعيد عبدالفتاح - دار الكتب العلمية، 2005، لبنان - ص 14.
- (9) العمري: المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر آريري، تقديم عبدالقادر محمود - الهيئة المصرية العامة للكتاب - 1985، ص 242-243.
- (10) ابن عربي: الفتوحات المكية - ج 4، دار صادر، بيروت - ص: 40.
- (11) أنظر بهذا الصدد كتاب الألف - ص 1، كتاب الياء، ص 1، كتاب المسائل، ص 36 ضمن مجموع رسائل ابن عربي: دار إحياء التراث العربي - د ت لبنان وانظر أيضاً: «المواقف الروحية والفيضات السجوية» للأمير عبد القادر الجيلاني حيث يقول: «علم أن «الهم» في أصل الوصف اللساني كتابة عن عائب، يمكن أن يصير شهادة يوماً ما في حال ما وأما هنا لأي في السياق الصوفي، وهو كتابة عن البطون الداني الذي يستحيل أن يصير شهادة لحلول ما () هو العيب المطلق الذي لا يُشار إليه بإشارة () ولا يُعبر عنه معارزة تنفيذ أو تمير أو غيره أو غيره» - ج 1، ص 245، الموقف 232 - كذلك ص 304 (الموقف 207)، ج 2، ص 33-32 (الموقف 258).
- (12) عبد الكريم الجيلاني. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، د. ت. ص: 80.
- (12') أي أول ظهور يتجلى به الحق لذاته.

- 13) عبد الكريم الخليلي. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، د ت، ص 50. وانظر بهذا الصدد أيضاً تعليقات الأمير عبد القادر الجزائري على نصوص ابن عربي وجيلي في «المواقف الروحية والمبوضات السجوية» - ج 1، ص 85 (الموقف 45)، وص 150 (الموقف 80)، وص 163-164 (الموقف 89)، وص 169 (الموقف 90)، وص 187 (الموقف 99)، وص 428 (الموقف 239)، كذلك ج 2، ص 340 (الموقف 355).
- 14) فصوص الحكم، مرجع مذكور - ص 98.
- 15) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، مرجع مذكور، ص 78.
- 16) ابن عربي: فصوص الحكم، ص 90.
- 17) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص 131.
- 18) السابق نفسه
- 19) السابق، ص 207.
- 20) السابق، ص 202.
- 21) أنظر تفسير الحلاج للقرآن الكريم، الأعمال الكاملة، بشر بعناية قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتاب والنشر، 2002، بيروت - ص 122.
- 22) وسط أيضاً طبقات الصوفية لعبد الرحمن السلمي - تحقيق نور الدين شريه، دار الكتاب العربي، ط 2، 1980، سوريا، ص 310.
- 23) السابق، ص 125.
- 24) السابق، ص 117.
- 25) التلمساني: شرح مواقف النفري، ص 209.
- 26) السابق، ص 453.
- 27) التلمساني: مواقف والمحاضرات، حسن آرثر أرزي - تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985 - ص 153.
- 28) السابق، ص 121.
- 29) السابق نفسه.
- 30) فصوص الحكم، مرجع مذكور - ص 102-101.
- 31) أي تجليه وظهور نوره المطلق.
- 32) فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص 103.
- 33) المرجع السابق، ص 102.
- 34) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص 62.
- 35) ابن عربي: فصوص الحكم، ص 105.
- 36) «المواقف الروحية والمبوضات السجوية»، ج 1، ص 448 (الموقف 248) أنظر كذلك ص 139 (الموقف 78)، وص 121 (الموقف 64).
- 37) يقول ابن عربي: «الوجود كله حيال في حيال»، فصوص الحكم، ص 104. ويقول الأمير عبد القادر «العالم حيال، وباطنه حق ثابت، أي هو حق في صور خيالية» - «المواقف الروحية والمبوضات السجوية»، ج 1، ص 98 (الموقف 46).
- 38) السابق، ص 103-104.
- 39) السابق، ص 68-69.
- 40) السابق، ص 72.
- 41) السابق، ص 78-79.
- 42) السابق، ص 120.
- 43) السابق، ص 119.
- 44) السابق، ص 105.
- 45) السابق، ص 104.

- (44) السابق، ص: 48-49.
- (45) السابق، ص: 91-92. وانظر أيضا تعليقات الأمير عبد القادر الجزائري بخصوص العالم كمرّة في «المواقف الروحية والميوضات السبوحية»، ج 1، ص: 164 (الموقف 89)، وص: 207 (الموقف 109)، وص: 466-471 (الموقف 248)، ج 2، ص: 128-129 (الموقف 292).
- (46) فصوص الحكم، ص: 81.
- (47) السابق نفسه.
- (48) السابق، ص: 91.
- (49) «المواقف الروحية والميوضات السبوحية»، ج 2، ص: 369 (الموقف 358)، وص: 341-342 (الموقف 355)، كذلك ص: 386 (الموقف 358) وص: 202 (الموقف 308)، وص: 22 (الموقف 255)، وص: 460 (الموقف 248)، كذلك ج 1، ص: 53 (الموقف 8)، وص: 334 (الموقف 187).
- (50) «الضمير في «صورته» يحتل معين» صورة الحق كما تتجلى داخل العالم أو الصورة التي يقيمها الفرد داخل نفسه وهو يمثل الألوهية كما تتجلى له. والمعيان يتكاملان داخل تفسيرات ابن عربي.
- (51) فصوص الحكم، ص: 61-62.
- (52) ورد في الأصل «وجدتها»، وقد قمنا بتصحيح الضمير لأنه يعود على «السرة».
- (53) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص: 11-12 ضمن مجموع رسائل ابن عربي- مرجع مذكور.
- (54) ابن عربي: كتاب المسائل، ص: 13-14 ضمن مجموع رسائل ابن عربي، مرجع مذكور. وانظر أيضاً شروحات الأمير عبد القادر الجزائري في «المواقف الروحية والميوضات السبوحية»- ج 1، ص: 53 (الموقف 8).
- (55) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور- ص: 139-140 كذلك ص: 211-212.
- (56) السابق، ص: 262.
- (57) فصوص الحكم، ص: 94.
- (58) السابق نفسه.
- (59) السابق نفسه.
- (60) السابق، ص: 136.
- (61) السابق، ص: 132.
- (62) السابق، ص: 95.
- (63) السابق، ص: 96.
- (64) القاصي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، حرّان، عني بتصحيحه ونشره الأب جيس يوسف هويس اليسوعي- المطبعة الكاثوليكية، 1965، بيروت.
- (65) الماوردي: أدب الدنيا والدين - تحقيق محمد صباح، منشورات دار مكتبة الحياة، 1987، بيروت، ص: 87.
- (66) المرجع السابق، ص: 134.
- (67) ابن هديل الأندلسي: عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، دار الكتب العلمية، 1981، بيروت، ص: 165-166.
- (68) السابق، ص: 165.
- (69) إخوان الصفا: الرسائل- ج 3- دار صادر، د.ت. ص: 486.
- (70) السابق، ص: 487.
- (71) أنظر الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور- ص: 131.
- (72) السابق، ص: 197.
- (73) أنظر تفسيره للقرآن الكريم في المجموع الذي حققه ونشره الأب بول نويال اليسوعي تحت عنوان: نصوص صوفية غير منشورة- دار المشرق، ط 2، 1973، بيروت، ص: 43.
- (74) السابق، ص: 45.
- (75) الخلاص- الضمير- الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، ص: 127-128.

- (75) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري- مرجع مذكور- ص: 301.
- (76) السابق، ص: 434.
- (77) فصوص الحكم، مرجع مذكور- ص: 108.
- (78) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع مذكور- ص: 266.
- (79) الفتوحات المكية، ج 1، مرجع مذكور- ص: 279.
- (80) السابق، ص: 272.
- (81) السابق، ص: 279- كذلك ص: 280.
- (82) ابن عربي، فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص: 96.
- (83) «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج 1، ص: 49-50 (للقف 4).
- (84) فصوص الحكم، ص: 121.
- (85) السابق نفسه.
- (86) السابق، ص: 122.
- (87) السابق نفسه- كذلك ص: 195، ص: 226.
- (88) الفتوحات المكية، ج 1- مرجع مذكور- ص: 218.
- (89) الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور- ص: 216.
- (90) السابق، ص: 420.
- (91) فصوص الحكم، مرجع مذكور- ص: 134.
- (92) السابق، ص: 170.
- (93) فصوص الحكم، ص: 114. «عرب أيقظ» ثم ان يلمد () يعتقد أن الله في ذاته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من «أيضا يقول، وجوهك من وجه الله» فطر المسجد احرام منها، وفيه وجه الله ولكن لا تقبل حرف فقط، بل قد عذبنا أدرك الزم الأدب في استعمال فطر المسجد الحرام، والزم الأدب في عدم حصر روحه في تلك الأئنة الخاصة، بل هي من حملة آيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في إيمه كل دجعة، وما ثم إلا الاعتادات» السابق، ص: 113-114.
- 94 - الفتوحات المكية، ج 4- ص: 307.
- (95) للمرجع السابق- ص: 199.
- (96) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع مذكور، ص: 164.
- (97) السابق، ص: 79.
- (98) السابق، ص: 75.
- (99) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 57.
- (100) النفري: موقف المواقف، ص: 225.
- (101) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 124.
- (102) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3، ص: 392.
- (103) الأمير عبد القادر: «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج 1، ص: 193 (للقف 103).
- يقول أيضا: «الأثر شهادة» والحق نور. ولهذا يشهد بقرى من حيث تجليه في الصورة- ج 2، ص: 452 (للقف 366).
- (104) «الأسباري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار النيوب» تحقيق هـ. ريتز، دار صادر، بيروت- د.ت- ص: 23.
- (105) السابق، ص: 23-24.
- (106) السابق، ص: 24.
- (107) الحلاج: التفسير، الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، ص: 110.
- (108) النفري: المواقف والمخاطبات، ص: 187.
- (109) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 140.
- (110) السابق، ص: 144.

- (111) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب- مرجع مذكور- ص: 97
- (112) عفيف التلمساني: شرح مواقف النوري- مرجع مذكور- ص: 126.
- (113) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص: 7- ضمن مجموع رسائل ابن عربي، مرجع مذكور.
- (114) ابن عربي: فصوص الحكم- ص: 203-204.
- (115) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4- ص: 269.
- (116) السابق، ج 4- ص: 146
- (117) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب- مرجع مذكور- ص: 107.
- (118) السابق، ص: 111.
- (119) السابق، ص: 111-112.
- (120) السابق، ص: 112
- (121) بقول الأنصاري: «ولما كانت النفس الإنسانية إليها ينتهي التنوير الذي يشوبه المحنة () لم ينصب لذلالت بالحنة جماد ولا موت ولا ذو نور عارض»- مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب، ص 25
- (122) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4- ص: 368.
- (123) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب، ص: 44.
- (124) السابق، ص: 39.
- (125) العراقي: إحياء علوم الدين- ج2- دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2003، القاهرة ص: 1264
- (126) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب، ص: 80
- (127) السابق، ص: 39-40.
- (128) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص: 269- كذلك: 453
- (129) السابق، ص: 209
- (130) عفيف التلمساني: شرح مواقف النوري- ص: 177
- (131) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار العيوب، ص: 120
- (131) سمود مسألة الخبرة في علاقتها بالسموات والأخلاق صمدية في أعقار الوابيه.
- (132) أنظر الفصل المخصص «ممدت سالكين وأحوال خاديين» من كتاب، ص: 67 وما بعدها
- (142) هي الحالة التي يسميها ابن عربي ' الخيرة
- (143) السابق، ص: 84.
- (144) السابق، ص: 85.
- (145) السابق، ص: 86.
- (146) السابق، ص: 88.
- (147) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص: 165- كذلك الفتوحات المكية، ج 3، ص: 142. أنظر كذلك «الموقف الروحية والقيوضات السبوحية»، ج 1، ص: 51 (الموقف 8)
- (148) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 126- كذلك ص: 195.
- (149) السابق، ص: 113.
- (140) ابن عربي: كتاب الإعلام، ص: 8، ضمن مجموع رسائل ابن عربي- مرجع مذكور.
- (141) «خلاص» فصوص الولاية، الأعمال الكاملة، مرجع مذكور- ص: 258-259
- (142) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 166- كذلك ص: 177.
- (143) السابق، ص: 172.
- (144) أنظر على سبيل المثال «المواقف الروحية والقيوضات السبوحية»، ج 2، ص: 3-4 (الموقف 250)؛
- كذلك ص: 194-195 (الموقف 306)؛ و ص: 223 (الموقف 314)
- (145) السابق، ص: 5 (الموقف 250).
- (146) السابق، ص: 178. كذلك الفتوحات المكية، ج 3، ص: 104.
- (147) السابق، ص: 179.

- (148) السابق، ص: 167.
- (149) السابق، ص: 167-168.
- (150) السابق، ص: 168.
- (151) أبو النجيب السهروردي - عوارف المعارف - دار الكتاب العربي، 1966، بيروت - ص: 232.
- (152) الهجويري - كشف المحجوب - ترجمة وتعليق الدكتورة إسعاد عبد الهادي كندل - دار النهضة العربية، 1980، بيروت - ص: 237. يورد الهجويري أيضا أقوالاً لصوفية معروفين تسير في الاتجاه ذاته مثل - «التصوف حسن الخلق» (ص: 237)، و«التصوف الأخلاق الرغبية» (ص: 238). أنظر أيضا «طبقات الصوفية» لعبد الرحمن السلمي - تحقيق نور الدين شريه - دار الكتاب الفيلسوف، ط2، 1986، سوريا - ص: 167 - ص: 396.
- (153) أنظر على التوالي الرسالة القشيرية - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، 1974، القاهرة- 2، ص: 495 - السهروردي: عوارف المعارف، مذكور سابقا، ص: 235 - الهجويري - كشف المحجوب، مذكور سابقا، ص: 234 - عبد الرحمن السلمي - كتاب درجات المعاملات، منشور ضمن مجموعة كتب ورسائل للسلمي بعنوان: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، تحقيق الدكتور سليمان إبراهيم آتش - دار الناشر للطباعة والنشر، 1993، ص: 173.
- (154) أنظر عبد الرحمن السلمي - «كتاب صاهج المارفين، منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد» - مذكور سابقا - ص: 163.
- (155) السهروردي: عوارف المعارف، مذكور سابقا - ص: 233.
- (156) «الكلالادي» التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي - مكتبة الكليات الأزهرية، 1980، القاهرة - ص: 28 - كذلك: كشف المحجوب، مذكور سابقا - ص: 231.
- (157) الخنيد تاج العارفين (الأعمال الكاملة) - جمع وتحقيق سعد الحكيم - دار الشروق، 2005، القاهرة - ص: 148. وانظر أيضا: كشف المحجوب، ص: 235.
- (158) السهروردي: عوارف المعارف، ص: 234-235.
- (159) المرجع السابق، ص: 335.
- (160) هذا ما لاحظته الشيرازي في رسالته، مرجع مذكور سابقا، ج2، ص: 151. وكذا الهجويري في «كشف المحجوب»، ص: 227.
- (161) جاء في «التعرف لمذهب أهل التصوف» - «وإن كانت هذه الألفاظ مبهمة في الظاهر، فإن المعاني متسقة لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة، كانت صفوة» - مرجع مذكور سابقا - ص: 43. ويضيف: «فلنصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم، صحت معارفهم لله».
- (162) المرجع السابق، ص: 28.
- (163) أورد عبد الرحمن السلمي ضمن كتاب: طبقات الصوفية - ص: 407-408.
- (164) الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا - ج2، ص: 551.
- (165) الجليد: الأعمال الكاملة، مرجع مذكور سابقا - ص: 151.
- (166) الهجويري: «كشف المحجوب»، ص: 231.
- (167) الجليد: الأعمال الكاملة، مرجع مذكور سابقا - ص: 150. أنظر كذلك: «التعرف لمذهب أهل التصوف» - مرجع مذكور سابقا - ص: 34.
- (168) يقول «فالتصوفي هو المعاني عن نفسه والباقي خالق، قد غرر من قصة الطائفة واتصل بحقيقة الحقائق» - كشف المحجوب، ص: 231.
- (169) المرجع السابق، ص: 235.
- (170) الأمير عبد القادر الجزائري: «الوقف الروحية والقيروسات السويحية»، ج7، ص: 140-141 (الوقف 80).
- (171) المرجع السابق، الوقف 81 - ص: 141-142. ويجب أن نشير هنا إلى أن الأمير عبد القادر الجزائري يميز بين نوعين من الرحمة ذاتية وصفاتية. وكل منهما عام وخاص. فالرحمة التي سبقت الفصيح [الإلهي] هي الرحمة الصفاتية الخاصة بالمؤمنين في الدار الآخرة. وهي رحمة خالصة من كل كدر، غير مشوبة بأقل ضرر. وأما الرحمة الذاتية العامة، فهي رحمة الابداعات العامة المتعلقة

- بكل يمكن. فرحة الإيجاد سابقة على كل شيء»- المرجع السابق- الموقف 306، ص: 194-195. كذلك الموقف 314، ص: 223.
- (172) المرجع السابق، ج 1، ص: 54 (الموقف 8).
- (173) المرجع السابق، ج 1، ص: 74 (الموقف 23).
- (174) المرجع السابق، ج 1، ص: 55 (الموقف 8).
- (175) المرجع السابق، الموقف 17، ج 1، ص: 65 (الموقف 17).
- (176) المرجع السابق، ج 2، ص: 372 (الموقف 338).
- (177) المرجع السابق، ج 1، ص: 66 (الموقف 17).
- (178) المرجع السابق، ج 1، ص: 132 (الموقف 73).
- (179) المرجع السابق، ص: 133-134.
- (180) المرجع السابق، ج 1، ص: 100 (الموقف 49).
- (181) المرجع السابق، ج 1، ص: 176-177 (الموقف 95).
- (182) المرجع السابق، ج 2، ص: 273 (الموقف 338).
- (183) «خفيد» الأعمال الكاملة- مرجع مذكور سابقا، ص 98. وانظر أيضا. اللمع، مرجع مذكور سابقا- ص. 88 الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا، ج 2، ص: 615.
- (184) الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا، ج 2، ص: 615.
- (185) المرجع السابق، ص: 616.
- (186) المرجع السابق، ص: 614.
- (187) المرجع السابق، ص: 614. وانظر أيضا السلمي، «مقدمة في الصرف مشور صم» تسعة كتب في أصول التصوف والزهد- مذكور سابقا- ص: 304.
- (188) كشف المحجوب، مرجع مذكور سابقا، ص: 530.
- (189) المرجع السابق، ص: 532.
- (190) الرسالة القشيرية، ج 2، مرجع مذكور سابقا، ص: 615. وانظر أيضا كشف المحجوب، ص: 554.
- (191) الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 617.
- (191) أنظر ما سبق أن قلناه حول فيرمينولوجيا الدين والاعتقاد عند الصوفية.
- (192) أبو النجيب السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقا، ص: 269.
- (193) يعرف العراقي الدين كـ «تالي» «يعني» «دين» «الخدمة التي تبذل لخدمة الرب تعالى» - إحياء علوم الدين، ج 2، ص: 1797.
- (194) الهجويزي: كشف المحجوب- مرجع مذكور سابقا، ص: 237.
- (195) المرجع السابق، ص: 249. وانظر أيضا طبقات الصوفية حيث يسب عبد الرحمن السلمي الفولة لأبي الحسن البوشنجي (ت 348 هـ)، ص: 460.
- (196) الرسالة القشيرية، ج 2، ص: 462.
- (197) المرجع السابق، ص: 473.
- (198) المرجع السابق، ص: 460.
- (199) الأضراري: مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، ص 84.
- (200) الطوسي: اللمع- ص: 531.
- (201) المرجع السابق، ص: 461.
- (202) أنظر: طبقات الصوفية، ص: 104.
- (203) العراقي: الإلهاء في إشكالات الإحياء- منشور على هامش كتاب «إحياء علوم الدين»، ج 2، مرجع مذكور سابقا- ص 1955.
- (204) يقول الخفيد: «أجر مقام العارف الحرة»- الأعمال الكاملة- مرجع مذكور سابقا، ص 107.
- يقول أيضا: «إنك لست تكون له على الحقيقة عبداً وشي مما دونك لك مُشْتَرَق وإنك لست تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية فإذا كنت له وحده عبداً، كنت ممن دونه حراً»- أنظر: طبقات

- الصوفية، ص: 158.
- (203) الطوسي: التمع - مرجع مذكور سابقاً، ص: 450. يقول أبو الحسين بن بنان (من صوفية القرن الثالث الهجري): «الحرية أن يكون السر حراً إلا من عبودية سيده [أي الحق]. يصح بذلك العبودية للحق، والحرية عن الخلق» - أنظر طبقات الصوفية، ص: 390.
- (206) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 460.
- (207) المرجع السابق، ص: 461.
- (208) المرجع السابق، ص: 462.
- (209) المرجع السابق نفسه.
- (210) المرجع السابق، ص: 558.
- (211) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 276.
- (212) السهروردي: كشف المحجوب - مرجع مذكور سابقاً، ص: 237. وانظر أيضاً: طبقات الصوفية للسلمي، ص: 119.
- (213) المرجع السابق، ص: 237-238. ويجب أن يشير هنا إلى أن عبد الرحمن السلمي يورد قولاً صريحاً يشير في الاتجاه ذاته: «الأدب تعظيم من فوقك [أي الحق]، والرفق بمن دوتك، وحسن معاشرتك مع أئمتك» - أنظر كتاب جوامع آداب الصوفية - منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد» - مذكور سابقاً - ص: 192.
- (214) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 473.
- (215) أنظر طبقات الصوفية للسلمي، ص: 193.
- (216) المرجع السابق، ص: 472.
- (217) عوارف المعارف، ص: 264 - كتاب المقدمة في التصوف للسلمي، ص: 328.
- (218) أنظر تفصيل ذلك في «الرسالة القشيرية»، ج2، ص: 472-474. كتب سامح العارفين للسلمي (منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»)، ص: 164.
- (219) يقول الخليلي: «المدة أحقر منسر يعظم نور المسكن» - أسرار طبقات الصوفية، ص: 436.
- (220) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 276.
- (221) عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، مرجع مذكور، ص: 116.
- (222) المرجع السابق، ص: 246.
- (223) السلمي. المقدمة في تصوف منشور ضمن «تسعة كتب في أصول تصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 328. كذلك ص: 358.
- (224) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 474.
- (225) سبق للسلمي أن عرف التصوف كالتالي: «التصوف: التألف والتعاضد» - أورد عبد الرحمن السلمي في «طبقات الصوفية» ص: 340.
- (226) كتاب جوامع آداب الصوفية للسلمي حامل بهذه الآداب وغيرها - منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 185-290.
- (227) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 111-112.
- (228) السلمي. المقدمة في التصوف - منشور ضمن «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 329-330.
- (229) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 114.

من أعلام الزّهد والتصوّف بالقيروان

محمد بن الطيّب (*)

إلى زهادها وصلحائها وعبادها ومتصوّفاتها (9)، فذلك أردنا من خلال هذه المقالة المجلّة أن نجلّو بعض ملامح هذا البعد الروحي الذي طبع مدينة القيروان على مدى قرون من تاريخها الطويل، من خلال محاولة رصد بعض معالم الدور الصوفي الذي نهضت به من خلال ثلاثة نماذج ممثلة من سير صلحائها، وأخبار زهادها وزعّامها وسبكيّين معتمدا في ذلك طبقات علماء إفريقيا لأبي العزّاب العربي محمد بن تميم التميمي (ت 333 هـ / 1057 م) (10) ورياض النفوس في طبقات علماء القيروان وتونس لأبي بكر المالكي (ت 449 هـ / 1057 م) (11) ومعالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لابن الدباغ أبي زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري (ت 696 هـ / 1296 م) وابن ناجي أبي الفضل التنوخي (ت 839 هـ / 1435 م) (12).

والناظر في هذه المصنفات الثلاثة يستبين له تجانسها من حيث الموضوع إذ هي تحيطنا علما بسير مشاهير القيروان منذ تأسيسها إلى القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، وفيها عناية خاصة بالزّهاد والشّاك وسيرهم وأخبارهم وفضائلهم وأوصافهم.

وسيتصّب اهتمامنا في هذه المقالة على التعريف

من الحقائق المتفق عليها بين المؤرخين والباحثين في مجال الحضارة العربية الإسلامية أنّ القيروان (1) كانت عاصمة المغرب الإسلامي بلا منازع، (2) تميّزت بإشعاعها الثقافي والحضاري وازدهارها المادّي والفكري وطابعها الديني ومقامها الروحي (3). كلّ ذلك أتاح لها أن تتبوّأ موقع الزيادة في الغرب الإسلامي. فكانت كعبة انقياد تُشد إليها الرّحال من كلّ مكان، تشهد لذلك كتب التاريخ والأدب والتراجم والأعلام والطبقات والمناقب وأدب الرحلة، فهي زاخرة بأعلام نشأوا في القيروان أو استوفروها، برّزوا في العلوم الدينية وانتصوا للفتوى والتدريس، أو تولّوا القضاء والحسبة، أو تعلّقت بهم العامة لما كانوا عليه من صلاح ولما أوتوه من كرامات (4).

فمما وصفها به العبدري في رحلته أنها «ماوى العلماء والصلحاء» (5)، فالبعد الديني والطابع الروحي للمدينة ظلّ ملازما لها متجذّرا فيها لا ينفك عنها، بل لعلّه عنوان هويّتها ومجال تميّزها.

وما من شك في أن عناية الباحثين قد اتّجهت إلى هذا الجانب فانصبت على معالمها الدينية وأعلامها من الفقهاء والمحدّثين والمفسرين (6) أو انصرفت إلى العناية بحياتها الأدبية خاصة (7) والثقافية عامة (8). ولعلّما انصرفت

(*) جامعي، تونس

ثلاثة من كبار أعلام الزهد والتصوف في القيروان ممن كان لهم أثر خالد على وجه الدهر، وكانت لهم شهرة واسعة طيّبت الأفاق، وأسهموا على نحو إيجابي في تطوير حياة مجتمعهم، ومازال أثرهم الروحي مستمرًا إلى اليوم من خلال أخبارهم، يُقتدى بسيرتهم، وتُستلهم الدروس من أقوالهم وتُستخلص العبر من سلوكهم.

1 - رباح بن يزيد (ت 172 هـ / 788 م):

عقد المالكي في كتابه رياض النفوس بابًا بعنوان: «ذكر من كان في هذه الطبقة (=الطبقة الثالثة من فقهاء القيروان) من المتعبدين والزهادين» (13) جعل في مقدّماتهم رباح بن يزيد اللخمي، وقد كان «رجلاً صالحاً مستجاباً مشتهراً بالفضل والزهد، يَسْتَم له ذلك جميع أهل عصره، وكانوا يَتَبَرَّكون بدهائه ويتعظون ببرّيته، وكان يُضرب به المثل في عبادته، رقيق القلب غزير الدمعة كثير الإشفاق والحشية والتواضع والرحمة» (14).

وقد تصافرت الأخبار التي رواها عنه أبو العرب والمالكي وابن الدباغ لترسم لنا صورة الكمال الإنساني ديناً وخلقاً وسلوكاً. والجامع بينهما «مواهب وأقوال وأفعال هي عنوان ثناء ومحملة ترسم النموذج الصوفي للشمس الذي بلغ مقام الولاية، فهو أول من نسبت إليه الكرامات، قال ابن الدباغ: «له كرامات مشهورة» (15)، وهو أول من تسمّى في إفريقية به «بدل» و«ولي»، كما يدل على بلوغه أسمى درجات المراج الروحي، وقال عنه أيضاً: «كان من الأبدال صالحاً فاضلاً» (16).

وقال عنه أبو العرب: ورباح بن يزيد اللخمي رجل صالح مبرز، لا يُشك في أنّه ثقة مستجاب... (17) فمن نتائج الاجتهاد في التقوى والورع الدعوة المستجابة وما يجره به الله من لطائف الكرامات، فمن ذلك ما رواه أبو العرب قال: «حدثني عبد الله بن زكرياء عن أبيه قال: ذهبنا مع رباح بن يزيد إلى منزله فقبل لنا إته في الفحص، (فحص القيروان) فخرجنا إليه، فرأيناه جالساً وبين يديه غدير ماء قليل مستنقع، وهو يتوضّأ منه، فرأيناه ولم يبق

من وضوئه إلّا غسل رجليه وهما في الماء، فلما رأنا رفع رجليه من الماء، فأثينا فلم تَر ماء ولا أثر ماء» (18). وهي كرامة مستسفة عما روي عن النبي من معجزة تَجَر الماء من بين أصابعه (19)، وفيها إشارة إلى أنّ رباحاً يخفي كراماته ولا يعلنها، فليس هو من المظاهرين بكراماتهم الباهين بها، ذلك أن الكرامة عند المتصوفة لا تدل بالضرورة على التقدم في الطريق الصوفي، فقد تكون فتنة وإبتلاء لمن رَكَز إليها، فما هي إلّا عون للولي على طاعة ربه، تُغْزِي يقينه وتُغَمِّله على حسن الاستقامة (20).

إن الأخبار التي رواها أبو العرب عن رباح تُجَنِّي لنا جوانب مختلفة من شخصيته، وتكشف وجوهاً من سلوكه الديني والاجتماعي وأثر المجاهدة الروحية وحرارة الإيمان وعمق الشغف والورع في توجيه السلوك إلى المثل الأعلى الديني، فقد عرفنا من خلالها أنّ رباحاً ليس من الصوفية الذين يُعرضون عن الاحتراف والكسب من عمل أيديهم مدعيين التوكل على الله، إذ يُروى أنّ صديقه الهلول بحث له عن غلام يساعده في تجارته، فإذا به حريص على أن تجري تجارته وفق الضوابط الشرعية والأحكام الفقهيّة (ويُعلّل ذلك في تعريف الغلام بما «يدخل على من باع لولم اشترى» (21) بمعنى معرفة مفسدات البيع والشراء)، كما يدلّ على أنّه على معرفة دقيقة بواقع التجارة ووجوه التعامل بين البائع والمشتري، وعلى دراية بما قد يرتكبه البائع أو المشتري من آثام وهما لا يعلمان، بسبب حرص كل منهما على الربح الوفير، ثم إنّ علمه بهذه الأمور يتجاوز أحكام الفقه إلى دقت الورع وأحوال النفس وزغابات الشيطان، يقول رباح موصياً غلامه: «يا بني يا سعيد لا أراك إلّا وأنت تحبّ إذا اشتريت أن يسهّل عليك، فأحبّ لغيرك من المؤمنين ما تحب لنفسك إذا أتاك المشتري فسوّل عليه كما تحبّ أن يسهّل عليك، وما كُتِب لك أن تناله فسوف تناله» (22) وفي ذلك تلميح إلى أعمال القلوب وأخلاق النفوس، فهو لا يروم الوقوف عند احترام ظواهر أحكام الشرع فحسب، بل النفاذ إلى ثمرتها الأخلاقية والنفسية والسلوكية المثالية النافعة للمجتمع، ولذلك كانت النصيحة أن يمثل الغلام أوامر

النبي، بأن يحب المؤمن لأخيه ما يحب لنفسه وأن لا يتقى هذه القيمة الأخلاقية مجرد قول نظري، بل لا بد من أن تتجسم في سلوك عملي، هو أن يكون المؤمن سَمَحًا إذا باع، سمحًا إذا اشترى، وإنما توجه بهذا التصح ليَتَغَدَّ الامتثال للسنّة النبوية سلوكًا يصدقه الواقع، وفي ذلك مجاهدة حقيقية للنفس، لأنها نزاعة إلى الأثرة، مُجَبّة للمال، حريصة على جمعه ومنعه، وتلك صفات مردولة تورث مفاسد جمّة في الاعتقاد والسلوك في آن، ولذلك أردف تلك الدعوة بقرار مبدأ القضاء والقدر، وهو من الأصول الاعتقادية للمسلم، ولكن قَرَّرَ بين أن يكون أصلًا نظريًا مُستَكَنًا في الضمير، وأن يصير مبدأ عمليًا مُرَجِّهاً للسلوك، مطلقًا في الواقع، يستحضره المؤمن في معاملاته مع الناس، ولا سيما المعاملة بالدرهم والدينار، فمن علم بأنّ الأرزاق بيد مقدّرها، وأنّ الإنسان لا يتأل إلا ما كتب له، قَبَّ برزقه، وقلَّ تهايته على منافع لغاية، وانقلبت مشاقته ومشاقته في البيع والشراء إلى مُلاينة ومياسرة، وتخلّصت نفسه من الأثرة، فأوردته تلك تركية لنفسه وصلاحًا لحاله واطمئنانًا لقلبه، فبذلك يعود به ذلك الصلاح من نفع على المجتمع، إذا عُلِيَ عَالِمًا فِي الناس غالبًا على أحوالهم، فالسماحة في البيع والشراء تيسر على المشتري، والقناعة بالربح اليسير من شأنها أن تنشط المعاملات بكثرة البيوعات، ممّا يَكسب الحركة التجارية مزيدًا من الحيوية ويؤدّي إلى الرخاء، وكلّ ذلك ثمرة من ثمرات سلوك مشدود إلى المثل الأعلى الإسلامي.

ومن الأخبار التي انتقناها من سيرة رباح غير يكشف عن جانب آخر من سلوكه إزاه أعوان السلطان، يبرز مَحْدَثًا من محامده. يقول أبو العرب: «إِنَّ رِبَاحًا أَبْصَرَ عِنْدَ أَحَدِ أَبْوَابِ الْقَيْرَوَانِ قَوْمًا مِنْ أَعْوَانِ يَزِيدَ بْنِ حَاتِمٍ وَقَدْ مَدُّوا أَيْدِيَهُمْ إِلَى حُطْبٍ أَقْبَلَ بِهِ حُطَابٌ، وَالْحُطَابُ يَقُولُ لَهُمْ: مَالِي وَلَكُمْ؟ وَيَتَنَظَّمُ مِنْهُمْ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهِمْ رِبَاحٌ فَغَيَّرَ عَلَيْهِمْ، فَمَدُّوا أَيْدِيَهُمْ إِلَيْهِ، فَلَمَّا رَأَاهُم النَّاسُ بَسَطُوا أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِمْ» (23) لقد رأى أعوان السلطان يتعرّضون لحطاب مستضئف، وهو لا يعرف كيف يتخلّص من شرهم، فما كان منه إلّا أن سارع بالتدخل ليكفّ أيديهم

عنه. وإنّ في اختيار الراوي عبارة «فأقبل عليهم رباح فغيّر عليهم» دلالة عميقة على مدى التزامه مبدأ تغيير المنكر، وفيه إحالة على الحديث النبوي: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ يَدُهُ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلِسَانُهُ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِقْلُهُ، وَذَلِكَ أَصْعَفُ الْإِيمَانِ» (24)، وهو مُنْيٌ بكمال العبادة وشمولها لعلاقة الإنسان بربه وعلاقته بغيره، فليس رباح بالتصوّف التقبّض عن الناس المتعزل عنهم، وإنّما هو - وإن انصرف إلى رياضة نفسه ومجاهدته - فإنّه لم يقطع صلته بمجتمعه، بل كان شاهداً على عصره، مدافعاً عن المظلومين والمستضعفين، وما هذا الخطاب المظلوم إلّا النموذج للفئات الاجتماعية المسحوقة المُهَنَكَة والنماذج الرّتّة المُهَنَكَة، فوقوفه إلى جانبهم، إنّما هو انتصار للضعفاء والمظلومين والفقراء والمحرومين. على أنّ هذا الخبر يكشف أيضاً عن منزلة الولي في نفوس الناس، فما إن توجّه الأعوان الظلمة إليه بالأذى حتى هبّ الناس إلى عجلته وبسطوا أيديهم عليهم، وحالوا بينهم وبينه. وفي ذلك إشارة إلى انتصار السلطان الروحي على السطاني الزمسي، وسطرة الأوّل على الأرواح والثاني على الإكالي. وكثير الغلبة في كتب التراجم والطبقات إنّما هي دوراً لسلطان الأرواح على سلطان الأشباح.

هكذا نتبيّن كيف تجلّو لنا الأخبار وظيفة الكشف عن المثل الأعلى السلوكي الصوفي وتستهدف صوّته والدعاية له وتغيبه إلى النفوس، كي تتخلّله قدرة للتأثير ومثلاً للاحتذاء، وسُماً للكمال الإنساني وعطفاً للغلوب على القيم.

2 - البهلُول بن راشد (ت 186 هـ / 802 م):

وقد اتبع نهج رباح بن زيد واتقنى سبيله البهلُول بن راشد (ت 186 هـ / 802 م)، فكانا أوّل من زعما بلور الحركة الصوفية في إفريقية، لأنّها لم يكونا مجرد فقهاء، بل كانا «من رجال الله المتعشّقين للمطلق» (25)

وتكشف الأخبار المتقاة التي أوردتها كلّ من أبي العرب التميمي وابن الدباغ القيرواني وأبي بكر المالكي

الحياة الثقافية

دينهم، فهو على حكم الإياحة (28). ولكنّ البهلول مبالغة منه في تجبّ البدعة يرحس كل سلوك يصدر عنه، فلا يفعله حتى يجد له المشروعية عند السلف، بل إنّ التمسك بالسنة قد صار هاجس البهلول حتى أفضى به إلى شبه الهذيان، روي عنه أنّه كان يُسمع من بعيد «يهذر يقول: السنة الستة وبلغ عليها» (29). يدعم ذلك خبر آخر يرويّه أبو العرب فحواء أنّ البهلول أغلظ القول لأحد أصحابه لمجرّد أنّه وقف على مجلس للمناظرة في الاعتزال، ممّا يدلّ على أنّه كان ينأى بنفسه عن المناظرات الفكرية والمقائدية ويتمسك بسيرة السلف. والحقيقة أنّ التمسك بالسنة وبند البدعة والوقوف عند ظواهر النصوص والشيث بالذهب المالكي وعدم الميل إلى الجدل والاستدلال في من خصائص أهل إفريقية عموماً، فلذلك كانت ثقافتهم ثقليّة في الأعم الأغلب تنأى عن المنازع الكلامية والفلسفية إلا قليلاً.

وقد توهّت الأخبار بعلم البهلول وتبحره فيه وعلو طبخته، بدليل أنّ وجوه المشايخ بإفريقية قد سمعوا منه، ومعنى ذلك أنّهم جلسوا إليه وأخذوا عنه الحديث وغيره. وتعضيداً لهذه المنزلة في التلمذ روي عنه قوله الذي يرفع من شأن العلم بين الأعمال إلى درجة رفيعة سامية تتجاوز درجة الجهاد، فطلب العلم عند البهلول هو خير الأعمال وأجلّها ثواباً عند الله (30).

أما المحور الثاني فتكشف أخباره عن تقشّف البهلول وزهده فمن ذلك أنّه ذهب مع صاحب له إلى دار ابن غانم القاضي في وقت الحبيب من شهر رمضان، فترّب إليهما الماء لغسل الأيدي، فغسل البهلول يديه، ثم وضعهما على المائدة ولم يأكل، فقال له ابن غانم: مالك لا تأكل أما كنت صائماً؟ فقال له البهلول: سبحان الله ! لا أصوم رمضان ؟ فقال له ابن غانم: أفسلفاً أنا طعامي حرام؟ فجعل البهلول يعتذر إليه ويقول: طعامك لا أجد في بيتي مثله، وإن تكلفته شقّ عليّ، وأنا أكره أن أتكلّف ما يشقّ عليّ. وابن غانم يهذر ويعيد كلامه الأول والبهلول يعتذر إليه حتى فرغ القوم من الأكل (31).

وفي هذا دليل على أنّه متوقّف في الزهد، يتعّ نفسه من أن تنال الطيبات، وقد عودها على القشّف حتى صار لها إلهاً، فامتنعت من تناول أطيب الطعام وهي إليه أحوج ما تكون. فهو خبر يدلّ على متبني الزهد والتقشّف من جهة، وعلى قوة الإرادة والثبات على الموقف من جهة أخرى، رغم أنّنا إذا قسنا هذا السلوك المشهور من إجابة النبيّ للدعوة أفتيناه خارجاً عنها، فقد كان يقبل الضيافة ويحجب الدعوة إلى الطعام ويقول: «لَوْ دُعِيتُ إِلَى كَرَاعٍ لَأَجَبْتُ، وَلَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ ذِرَاعٌ لَقَبِلْتُ» (32). ولكنّ السلوك الزهدي يصل إلى حدّ من المبالغة في الشلّوذ عن المألوف يخرج عن المشروع أحياناً، وليس هذا الضرب من المبالغة مقصوداً على البهلول، بل يكاد يكون سمة عامّة تطبع سلوك الزهاد (33). ويؤكد ما ذهبنا إليه خبر آخر عن البهلول ملخصه أنّه دفع دينارين لأحد الرجال وأمره أن يشتري بهما من الساحل زيتاً وأن «يستعذبه» له، فسأل الرجل عن أجود الزيوت، فذكر له أنّه عند رجل نصراني، ليس بذلك الموضع زيت أعذب منه، فرحّب به النصراني لهما فلمّا علم أنّ الزيت البهلول، وقال له: نحن نتقرب إلى الله البهلول، فلتأخذوا منّا، فتقرّبون أنتم إلى الله به، وأعطاه بالدينارين مقدّار ما يُباع بأربعة، فلما قدم الرجل على البهلول وأخبره بما جرى مع النصراني امتنع من أخذ الزيت، وأبى أن يتلمّع منه على عذوبته، رغم أنّه مباح اشتراؤه بماله، معللاً ذلك بقوله: ذكرت قول الله عز وجل: «لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (34) فخشيت أن أكل من زيت النصراني فتحدّث له مودة في قلبي، فأكون ممن حادّ الله ورسوله على عرّض من الدنيا يسير» (35)، وما هذا التحوط كلّه إلّا لأنّ النصراني وقي له في الكيل الضعف، عن طيب نفس منه، تكريماً له وتبركاً به، لقد منع نفسه من تناول هذا الزيت العذب تورّعاً بلغ الغاية والنهاية، فألّ إلى إساءة فهم للآية، فأخرجها من سياقها لأنّ المقصود بها المحاربون لا السالمون، ولو تابع القراءة في سورة المتحنت لانتبه إلى قوله تعالى: «لَا يَهْأَكُمُ اللَّهُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يِقَاتِلْكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

يخرجوكم من دياركم أن تَبْرُوهْم وتُضْطَوا إليهم إِنَّ الله يحبّ المقسطين إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الذين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فألئك هم الظالمون» (36).

أما اجتهاده في العبادة فبدّل عليه مثل هذا الخبر الذي ترويه جاريته، إذ تقول: أقمت مع البهلول ثلاثين سنة فما رأيت نزع ثوبه عن جسده قط، ولا رأيت مصلياً نافلة قط، كان يأتي إليّ فيُرقّدي كما تُرقّد الأم ابنتها، ثم يدخل المستراح، يتهيأ للصلاة، ثم يصعد إلى غرفته فيخلعها بيّتي وبيته، فما كنت أدري أحى هو أم ميت، غير أنّي كنت أسمع سقطته في آخر الليل، فأظنّ أنّه استقل نوما فسقطه (37). فهذا دليل على تشميره في العبادة واجتهاده فيها وحرصه على إخفائها حتى عن أقرب الأقربين إليه، حرصاً منه على أن يجعلها خالصة لوجه الله، مُبرّأة من شوائب التظاهر والرياء، غير أنّ بقاءه ثلاثين عاماً بثوب واحد لا ينزعه عن جسده فيه مبالغة تنزع إلى الإحالة، فالثوب يتشقق في أقل من هذه المدة، فضلاً عمّا تورثه هذه الملازمة العنصرية لثوب الواحد من التناهي في القذارة، وهو أمر منتهى عظمياً الدين، فهل يُتقرَّب إلى الله بمعصيته ١٨؟

أما المحور الثالث فيتضمّن أخبار الكرامات، فمنها ما أورده أبو العرب من أنّ قوماً من النخاسين كان لهم على بهلول عشرون ديناراً، وكانت لبهلول مع أحد أصحابه عشرون ديناراً، فوقف ببهلول سائل فقال لصاحبه: ادفع إليّ منها ديناراً. ثم أقبل عليه أصحاب العشرين فقال لهم بهلول: حضر منها تسعة عشر، فعُدّها الرجل فأصابها عشرين. فقال له بهلول: لا إله إلا الله! أراك لا تحسن العدّ، كالكاره أن يبيّن مثل هذا من أمره، فأخذها وعدّها فإذا هي عشرون، فجعل بهلول يقول له: فإنّها فإنّها عشرون» (38). هكذا استحالَت التسعة عشر ديناراً عشرين ديناراً بقدرة قادر كرامة لبهلول، رغم أنّه كان يكره أن يعرفها الناس عنه. أمّا أهمية هذه الكرامة فتتمثل في أنّها كرامة اجتماعية متصلة بشؤون الحياة المادية وأمورها الميشية،

فرغم تَوَرُّع البهلول وترقّعه عن المكاسب المادية وزهده في طبيعتها تأمّى كرامته إلا أن تكون دينوية صميمة، إنّها كرامة مألّية، والمال هو «القلب الذي تدور عليه ربح الدنيا» (39) كما ذكر الجاحظ في كتاب البخلاء، وأن يأتي المال من غير كسب، وأن يجري في الأيدي بالقدرة الإلهية، ربّما عبّر لنا عن مدى ارتباط الكرامة بأماني المجموعة، في زمن عزّ فيه المال، وعمّ الفقر، وكثر العصف، وقلّ النصف.

أما المحور الرابع فيتضمّن الأخبار الدالة على شدّة تواضع البهلول وسلوكه مع العامة وموقفه من السلطان، وقد اشتملت بعض هذه الأخبار على خبرين يخرجان عن سياق التمجيد في الظاهر على الأقل، لأنهما إلى الذمّ أقرب منهما إلى المدح، فقد ورد في أحدهما أنّ البهلول شهد مع بعض أصحابه جنازة فأطلق أحد أصحابه مدينة القيروان دونهم، فقرعوه، فقال البواب: من هؤلاء فقالوا: بهلول وأصحابه، فجعل يقول بهلول الكثر، يعني القلدر ورّدها (40)، أما الخبر الآخر فهو أنّ أحد أصحاب البهلول يقول: كنت عند بهلول بن راشد وهو يتعلّى، إذ أقبلت امرأتان فقالت إحداهما للأخرى: أتريدين أن أريك البهلول؟ فقالت لها صاحبتها: نعم، قالت لها: «هذا الذي يتعلّى» فقالت لها: تسمع بالمعشدي خير من أن تراه. قال: فأقبل عليّ بهلول فقال لي: أتريد أن أريك من عرفني؟ هذه المرأة التي عرفني» (41). فالجامع بين الخبرين صفة ملازمة لبهلول وهي القذارة، فالأول يصبّه بها صراحة، والثاني يذمّها، لأنّه يتحدث عن البهلول وهو يتعلّى من القمل والحشرات التي تصيب الرأس والبدن لقلة النظافة، ولأنّه يشير إلى ازدياد المرأة عنه بعد أن رآته فاحتقرته، وضربت لذلك المثل المشهور: «تسمع بالمعشدي خير من أن تراه» (42)، والذي يُضرب لمن يحبّ أفق انتظار من سمع به.

ولكنهما يكشفان- وهذا هو المقصود منهما- عن صفة محدودة هي التواضع من ناحية، وربّما وجدنا فيها بداية تأثيرات ملائمة في التصوف المبكر بإفريقية،

ومن أركانها إخفاء الكرامة وسترها من جهة وتخريب الظواهر من جهة ثانية (43).

أما علاقة البهلول بالعامة فتقوم على الانسجام والرحمة والإيثار، فقد روى عنه بعض أصحابه أنه كان عنده طعام فغلا السعر فأمر به ببيع، ثم أمر من يشتري منه. فقيل له: تبيع وتشترى؟ فقال: نفرح إذا فرح الناس ونحزن إذا حزنوا (44)، وهكذا لم يستأثر بالطعام لنفسه من دون الناس، بل قاسمهم إياه، فالنموذج السلوكي الذي يرسمه هذا الخبر هو انخراط المتصوّف في مجتمعه ومعاونة هموم الناس، وهو دالّ أيضا على تحوّل الزهد من مسلك شخصي انفرادي انعزالي إلى موقف فكري، قوامه الفعل في المجتمع، ومعايشة الناس أفراحهم وأتراحهم، وتحميم القدوة السلوكية الحسنة فيهم. وفي هذا القول تعبير عن صميم الشعور بالمسؤولية الاجتماعية، وذلك بكران الذات والتغلب على شهواتها الذاتية، ومصالحها الآنية، من أجل إسعاد الجماعة.

أما علاقة البهلول بالسلطة السياسية فتكتفي بالأمثلة عن النموذج الصوفي المتقيض عن السلطان، فمن ذلك الخبر الذي يروي أنّ هرثمة بن أعين أقبل في موكبه حتى انتهى إلى مسجد البهلول بن راشد، وبهلول سند ظهره إلى عمود يزاؤه باب المسجد، فلما قابله هرثمة - وهو أمير إفريقية يومئذ - اتحنى للتزول إلى بهلول، فلم يُزل بهلول ظهره عن العمود، فلما رآه هرثمة لم يتحرك للنهوض إليه استوى في السرج، وأقبل على بعض من كان يليه فقال له: ادفع إليه هذا المزود بالدرهم وقل له: قال لك الأمير فَرَّقْ هذه الدراهم، فأقبل عليه رسوله وأمره بما أمره به، فقال له بهلول: الأمير أقوى على تفريقها مني (45). إنّ هذا السلوك اللامبالي بالأمير غير مألوف عند الناس، بل إنّ التزلّف إلى ذوي الجاه والمال والسلطان والتسّحّ بأعتابهم خوفا وطمعاً هو الشائع، ورغم ذلك لم يقيم البهلول للأمير وزنا، ولم يعبأ بفضيه، لأنّه جرح كبريائه، ولم يُلقَ بالآل لعواقبه، وبذلك يدلّنا هذا الخبر على أنّ البهلول يجتهد غطا من

العلاقة بين الصوفي والسلطان قائما على الانقياض والاستحياء من معاملته ومخالطته، وحتى مخاطبته، والتورّع عن ماله لاعتقاد حرمة، والرفض لأي تعامل معه ولأيّ عطاء منه. وقملا فقد عُرف البهلول بقلّة تهيبه للملوك وشدة اعتراضه على سياساتهم (46)، ممّا يؤدّن ببداية تشكّل سلطة الولي الصالح الموازية لسلطة وليّ الأمر والمنافسة لها، بل المتفوّقة عليها من حيث الحضور في قلوب الناس، حيث يتغلب سلطان الأرواح على سلطان الأشباح.

من أجل ذلك اعتبر البهلول بن راشد شخصية محورية في هذا المجال، تلقّى علمه عن أساطين العلم في المشرق، كمالك وسفيان الثوري، وتلقّى التصوّف من أعلامه بالمشرق وكان له الفضل في إشاعته بإفريقية، وكان لحياة الزهد والتبتّل التي كان يحياها عريق الأثر في أهل إفريقية، واعتبر الأستاذ الروحي للأجيال اللاحقة (47). ولم يكن عابد القبور فحسب، بل كان عابد إفريقية عموما، طبّقت شهرته الأفاق متجاوزة إفريقية إلى المشرق، وقد تصافرت الأخبار المروية عنه والنسطة بعناية بعض النقاد على شخصيته الصوفية وفردائها، ولتشكّل سيرة النموذجية، تسعى إلى بناء مثل أعلى دينا وعلميا وسلوكيا وأخلاقيا، وتروم إنتاج قدوة أسمى.

3 - شقران بن علي (ت 186 هـ / 802 م):

وهو من أبرز الشخصيات الصوفية التي رسخت أقدامها في الزهد والتصوّف حتى صارت مثالا يحتذى ونموذجا يُحاكى وشيخا صوفيا تشدّ إليه الرحال، كان إذا دخل خلوته لا يخرج منها إلا بعد أربعين يوما (48). وقد ذكر أن ذا النون المصري ضرب إليه أكباد الليل يستزيد من علمه ويلتمس الفائدة من كلامه، فأقام «على بابيه أربعين يوما، فلما تمتّ خرج، فرأى ذا النون فقال له: من المشرق أنت؟ قال نعم، قال: ما الذي أقدمك إلى هنا؟ قال: بلغني خبرك فأنتيت إليك لتعطيني، لعل الله ينعمني بكلامك» (49) ممّا يدل على أنّ شهرة شقران قد طبّقت الأفاق، وأنّ أخباره تناقلتها

الركبان، فطار ذكره، وذاع صيته، وأصبح مرجعا من مراجع الزهد والتصوف، وجهة علم تُشَدُّ إليها الرجال، وتُسَجِّمُ المتابع، ويُسَبَّرُ على طول الانتظار، من أجل التقاط كلمة طيبة وموعظة ناعمة، والطريف في هذا الخبر أنه يجري بخلاف المألوف في الرحلة لطلب العلم، فقد جرت العادة أن يكون المشرق قبلة أهل المغرب من طالبي العلم، فإذا بنا أمام رحلة تخترق المألوف وتخرج عن المعتاد، فلم يُبَيِّنْ ذو النون المصري وجهه شطر المشرق مهاد الزهد والتصوف، وإنما اختار التوجه إلى المغرب عساه يظفر من شقران القيرواني بما لم يحصله في بلاده، وما لا يطعم في الفوز به في بغداد والبصرة، ومهما يكن في هذا الخبر من مبالغة حملت عليها النزعة التمجيدية التي هي من السمات المميزة للكتابات المثنية الصوفية عموما (50)، ومهما كشف عن أمانى علماء القيروان أن يكونوا جهة علم تنافس الأمصار المشرقية، فإنه يؤكد أن لزهد القيروان وعيادهم ومتصوفتهم وجوه فريدة وعلامات تميز ومعاليم خصوصية تجعلهم يتألون عن أن يكونوا نسخا باهتة من نظرائهم في المشرق، وذلك ما يتيح لهم الإسهام في إغناء التراث الصوفي بالحقم البالغة والمواظب النافعة والأفكار الصارخة. يدل على ذلك قول ابن الدباغ «ولشقران كلام جليل مع ذي النون المصري يشتمل على معارف جمة وحكم رائعة ومواعظ ووصايا يطول بها الكتاب» (51)، مما يشير إلى أن تجربة شقران قد تجاوزت نطاق الإغراق في الزهد والتناهي في التبتد، لترقى إلى التجربة الصوفية العميقة ذات الثمرات الروحية والواردات الإلهية والمعارف اللدنية، ولكنها لم تنقطع عن أصولها الزهدية ومقدماتها التبتدية، فإذا بها تجربة روحية عميقة جامعة، تكامل فيها المبدأ والمتهى والمقدمات والنتائج والعمل والنظر والسلوك والمعرفة، فلذلك نلاحظ في الكلام المنسوب إليه عناية بمستويات التجربة الصوفية برمتها، تتسجم فيها مواظب البدايات ومعارف النهايات ونصائح ما بينهما، فكلما ارتقى السالك في معارجه الصوفي لم ينقطع عما كان فيه من أنوار المجاهدات والتشهير في العبادات والإعراض عن الدنيويات، بل يستصحب تلك الأحوال مما يدل على أنه

يفهم التصوف باعتباره مجاهدة دائمة، ورياضة مستمرة، وتوقا إلى الكمال لا ينهي، وظلما إلى المطلق لا يُنقِص.

وعند الصوفي تغلب القيم وتبذل المقاميم، قال شقران يعظ ذا النون: «لا تحب الدنيا، وعُد الفقر غنى، والبلاء من الله نعمة، والمنع من الله عطاء، والوحدة مع الله أنسا، والذل عزاء» (52)، ففي هذه الكلمات ما يرتد إلى مجالات الزهد كالتنهي عن حب الدنيا، ومنها ما هو في صميم التصوف لأن له صلة بالمقامات الصوفية وخصوصياتها على غاية من الوثاق، وذلك كمقام الصبر ومقام الأنس. يذمهم ما ذكرنا رواية أخرى لذي النون عن أستاذه شقران يقول فيها: «ثم مكثت على بابه شهرا لا يكلمني، فقلت له رحمك الله، إني أريد الرجوع إلى بلدي، فإن رأيت أن تزيدني في الموعظة، فقال: وما كفلك ما سمعت؟ فقلت له: رحمك الله، إني مبتدئ لا علم عندي، فقال: هكذا؟ قلت: نعم، فقال: ألهم يا هذا أن الزاهد في الدنيا قوته ما وجد، ولباسه ما ستر، والخلة مجلسه، والقرآن حديثه، والله العزيز إلهياد أنيسه، والذكر رفيقه، والزهد قرينه، والصمت محبته، وال خوف محبته، والشوق مطيته، والتسبيح حتمته، والاعتبار فكرته، والصبر ومساده، والتراب قرأته، والصديقون إخوانه، والحكمة كلامه، والعقل دليله، والحلم خليله، والتوكل كسبه، والجوع إدامه، والله عونه» (53). إن هذا القول - في تقديرنا - يلخص تجربة شقران الصوفية ويحيطنا علما عند تدبره وتأمل جملة وإنعام النظر في معانيه بأهم معالمها وأبرز ملامحها، ويمكن أن نجمل ذلك في الخصائص التالية:

- إنها تجربة روحية ذات قاعدة زهدية تنبني عليها ولا تتعكأ عنها، وقد عبر عن هذه الصلة الوثيقة بين السالك إلى طريق الحق والتخلي بسلوك الزهد، باعتباره صفة ملازمة للسالك لا تغادرهما مهما ارتقى صعدا في مقامات معارجه الروحية بقوله: «والزهد قرينه»، بخلاف ما كان يقول به بعض غلاة المتصوفة من أن مجاهدة النفس بالزهد ورياضتها بالعبادة مجرد جسر يُغْبَرُ الصوفي ابتغاء الوصول إلى درجة التزُّوُّن والتجوهر، فإذا

المجاهدة وتشهيره في الرياضة «تَخَيَّتْ» و«عَلَّيْ» (55) توره كمالاً يهتبه لعروج المقامات وتلقي النفحات وتجلي الواردات، كل ذلك يومئ إليه كلام شقران على سبيل الإشارة الدالة واللمعة الهادية، إذ هو يفضل الإجمال على التفصيل ويؤثر الإيجاز على الإطناب، فهل «الخوف» و«الصبر» و«التوكل» إلا من «منازل السائرين إلى الحق المبين»؟ (56) وهل «الشوق» و«الأسى» إلا من أحوال السالكين إلى طريق رب العالمين؟ وهل النطق بالحكمة إلا منحة من الله لأوليائه العارفين؟

وما من شك في أن النأي عن مَتَع الدنيا والتجافي عن لذاتها وشهواتها من مأكَل وملبس ومسكن وجاه ومال وسلطان قد أضحي من لوازم التصوف الماثورة عن متصوفة كبار من أمثال السري السقطي (ت 254 هـ / 868 م) إذ يقول «لا تأخذ من أحد شيئاً ولا تسَلْ أحداً شيئاً ولا يكن معك ما تعطي منه أحداً شيئاً» (57)، وأبي تراب النخشبسي (ت 245 هـ / 859 م) الذي صر عن كمال الزهد عند الصوفي في قوله: «الفقير نَفْسُهُ ما وجد وليامه ما ستر ومسكنه حيث نزل» (58)، كما كان ارتباط الزهد بالفقر ونعت الصوفية أنفسهم بلقب «الفقراء» (59).

غير أننا نلاحظ تشابهاً ظاهراً بين هذه الأقوال ونظيراتها المروية عن شقران، فيسبق إلى الوهم أن شقران مجرد ناقل عن هؤلاء الصوفية المشاركة للمشاهير، ومن الطبيعي أن يغلب على الظن أنه ينهل من معينهم ويتبنّى من تورهم، فقد كان المشرق مهد التصوف وجهة العلم، ولكن سرعان ما يتبدّد ذلك الوهم عندما نعلم أن بين وفاته ووفاتهم ما يزيد على النصف قرن، مما يقلب المعادلة، فلا نستبعد أن يكونوا هم الذين رَوَوْا أقواله واستفادوا من مواعظه، لاسيما وأن ذا النون قد شافههُ وسمع منه، فهو القناة التي من خلالها وصلت حكمه البليغة ومواعظه المؤثرة إلى المشاركة.

وفي رواية أخرى عن ذي النون المصري يقول حكاية عن شيخه شقران بعد أن مكث على بابه أربعين يوماً ينتظر خروجه: فقال لي: يا فتى سيخ في الأرض،

بلخيا فلا زهد، بل لا تكليف أصلاً. فقد أدَّعَى القول بأنَّ المحظور من المحرّمات مباح لمن بلغ مقام الفناء، وقيل بأطراح الشرائع بدعوى أن من وصل إلى المعبود سقط عنه الفرض، ولم تلمسه عبادة وأُزيلت الآية «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» بأنَّ من وصل إلى مقام اليقين سقطت عنه العبادة (54). وأشار إلى بعض سمات المظهر الزهدي باعتباره أحد مقومات المريد وعصرنا من عناصر هُويّته الصوفية، «فَقُوته ما وجد»، «وليامه ما ستر»، «ومسكنه حيث أدرك»، «والجوع إدامه»، «والتراب فراشه»، إنها لمحات دالة على غط في العيش مُتَّعٍ عن الدنيا في أبسط ضرورات معاشها، لا يقيم لها وزناً ولا يلقي بالاً لقوام الحياة من مأكَل وملبس ومسكن، وهي ومضات كاشفة عن مذهب في الحياة يؤثر الشغف على التعميم، والمشتقة على الراحة و يفضل القَسَف على الترف والجوع على الشبع، يجري ضدّ التيار الغالب والوضع السائد، ويُسْقِ نفساً طويلاً في الحياة يسْقِ على غيره أن يسلكها.

- وهي تجربة سلوكية تقدّم للمصلح على النظر والتطبيق على التنظير، فلا قيمة عند الفقهاء للاستزادة من العلم، ولا فائدة من النهم في طلبه بإدام المقصود منه ثمرته العملية، فلذلك لم يلتفت إلى مريده الذي جاءه يطلب علمه من مكان بعيد بعد أن زوّده بكلمة قصيرة تضمنت موعظة بليغة، رغم ملازمة بابه وطول انتظاره، لاعتقاده بأن تلك الموعظة التي سمعها منه في البدء تكفي لبلوغ المقصود، إذا تمثّلها التلميذ ووعاها، ثم عمل بمقتضاها، فنهض ذلك من سؤاله التحقيقي: «وما كفاك ما سمعت؟» فالعلم عند شقران ليس تحصيلاً نظرياً للمعلوم استجابة لزرعة في النفس تحب الاطلاع على المجهول، وإنما هو تقبّل للمعلوم واع وتمثّل حسن وفهم عميق يقضي مباشرة إلى حسن التأسّي وكمال الاقتداء، فإذا بالكلمات المسموعة خطة مرسومة توجه السلوك، يتفعل بها القلب، فتستجيب لها الجوارح، فيصير التمثّل امتثالاً، والكلام أفعالاً.

- وهي تجربة ذوقية، ذلك أنّ مداومة المريد على

واستعن بأكل عشبها على آداء الفرض، ولا تقبّل من أحد صلة ولا قرصاً، فإن ضعف يقيتك فاسأل مَنْ عَدَاً عليه العرض يعبئك (60). ثم دخل، فأقمت على بابهِ أربعين يوماً، فلما خرج بعد انقضائها قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء؟ قلت: أردت الزيادة. قال: أردت الزيادة وسأنتفصّل، يا فتى كُلْ من كَدِّ يمينك ثمّا عرق فيه جبينك، ولا تأكل بديلنك، فإن خفت أن يضعف يمينك فاستعن بالله يمينك (كذا)، واعلم أنّ لي ولك عَدَاً موقفاً بين يدي الله تعالى فاتّق الله ولا تشك من يرحمك إلى من لا يرحمك. ثم دخل فأقمت على بابهِ أربعين يوماً، فلما خرج قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء؟ قلت: أردت الزيادة، قال لست من أهلها وسأنتفصّل، يا فتى اؤْض بما قسم الله لك تكن من أزهّد الناس، وأتبع ما أمرك الله تكن من أعبد الناس، وإنّهُ عمّا نهاك الله عنه تكن من أزرع الناس (61).

إن هذا الخبر يكشف لنا عن بعض ملامح شقران باعتباره شيخ تربية، إذ تلمحظ فيه أولاً اختياراً للمريد للوقوف على مدى حرصه على الطلب واستحقاقه للتجهيل واستعداده للتلقّي، وقد ثبت ذلك برّيق ذي اللون والأصفر السفر من جهة، وصبره الجميل على طول الانتظار من جهة ثانية، ولا يخفى ما في عدد الأربعين من دلالات رمزية (62) ودينية، بعضها يشير إلى ميّاد النبي موسى مع ربه (63)، وبعضها منه معنى التمام والكمال، وبعضها مستلهم من الحديث المنسوب إلى الرسول: «من أخلص لله العبادة أربعين يوماً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (64)، فما يجري على لسان شقران بعد خلوّة الأربعين يوماً، هو مصداق هذا الحديث تماماً، فهو ثمرة الإخلاص في العبادة، فهو حكمة قلبية في عبارة لسانية. ثم إنّ امتحان المريد سنة عادة ما تميّز مشائخ التصوّف الذين بلغوا مرتبة الرّواية، وصاروا أهلاً لتوجيه المريدين والأخذ بأيدي السالكين، فتأقّلوا للموعظة، واتصّبوا للتربية، وجرت على ألسنتهم ينابيع الحكمة، ذلك أنّ حرصهم على أوقاتهم وضمتهم بها هو-في تقديرنا- ما جعلهم يتجهون إلى تمحيص المريدين حتّى يقع

مجهودهم التربوي في موضعه، فيؤتي أكله وتحتي ثمرته (65)، ثم إنّ فيه تدرجاً يراعي ما بلغه المريد في السير والسلوك، وهو تدريج طريف، لأنّه يخرج عن المألوف في تربية المريدين من أدنى مراتب السلوك إلى أعلاها، فهي تصاعديّة، فإذا بنا في هذا الخبر مع تربية تبدأ من أعلى درجات المعراج الصوفي إلى أدناها، فهي تنازليّة، وهي في هذا المسلك أو ذاك إنّما تراعي حال السالك، وتضع في الاعتبار ما يمتلك من مواهب واستعدادات، وما لديه من قوَى وطاقات، فلذلك كانت الموعظة على قدر المهية، ولم تكن على قدر الرغبة، بل كانت على نقيضها، فكلماً استزاد ذو النون نقصاً شقران، وفي هذا إشارة إلى ما يميّز به شيوخ التصوّف المؤهلون للتربية من معرفة بيوطن نفوس مريديهم، وما يتمتعون به من دقّة الحسّ، فشقران كأنّما ينظر إلى دخائل تلميذه ذي النون من ميسّر رقيق، وما ذاك إلا لأنّ العلم الذي جاء بطلبه ذو النون ليس عمماً نظرياً يُعَوّل فيه على سعة التحصيل، وإنّما هو علم عمليّ يُعَوّل فيه على امتثال الجوارح وصفاء القلوب وتطهير النفوس، فلذلك كانت النصيحة الأولى موجّهة لي بلّغ المراتب العليا في الطريق إلى الله، فالإحالة بها على مفهوم «السباحة» تتجاوز نطاق الضرب في مجاهل الأرض بلا قرار، وكثرة الأسفار في البراري والتقدّر بلا استقرار، إلى الإشارة إلى معناها الروحاني العميق باعتبارها بحثاً مستمراً عن التجليات الإلهية في الوجود. وما من شك في أنّ ذلك لا يتّاح للمريد إلا بعد أن يكون قد قطع مقامات صوفية عليّة، لأنّ الوصول إلى مرتبة قلبيّ التجلّي الإلهي يفضي بالضرورة إلى نهايات المعراج الروحي، حيث الشعور بوحدة الشهود يُسلم إلى وحدة الوجود باعتبارها ذروة التجربة الصوفية برمتها (66). ومن الطبيعي أنّ من بلغ هذه المكانة الرفيعة وهذه المنزلة العالية من الاقتراب إلى الجنب الإلهي أن لا يلتفت إلى الأغيار، فلذلك دُعي إلى الإعراض عن الاشتغال بالكسب، والاكتفاء بعشب الأرض قوتاً، بل إنّ التوجه إلى الاقتيات من نبات الأرض ليس إلا لحفظ البلدن من أجل إقامة الفرض، كما دُعي إلى الإعراض عن الناس ورفض مساعدتهم كأنّما ما كانت عطية أم

قرضا، فهذه المرحلة من القرب تقتضي فناء الأعيار تمهيدا للفناء في الواحد القهار، فمن ثم كان مدار الدعوة على الإقبال بكنهه الهمة على الله وعدم الالتفات إلى ما سواه، وأن يكون الله هو المستعان كلما أُلِّمَ بالسالك شعور بضعف اليقين. إنها الدرجة التي يَتَجَمَّعُ فيها هم السالك في ربه، فيفنى عن كل ما سواه، ويتشغل به عن كل ما سواه. وهل السياحة إلا اعتزال للناس، وتوحد بالذات، وتدبر في الخلوات، وتأمل في التجليات، وانتظار للواردات؟ وارْتِقَابُ للنفحات، وذلك في الحقيقة مقام العارفين، وقد «أبى العارفون أن يكون في قلوبهم غير الله» (67). واللافت للنظر أن هذا المقام الصوفي الرفيع بقي يستصحب أداء الفرائض، بخلاف ما زعمه غلاة الصوفية من سقوط التكليف في هذا الطور، غير أن في اعتزال الناس والإعراض عنهم ورفض التعامل معهم والاكتفاء بالافتيات من عشب الأرض غلوا ظاهرا، يخالف مقاصد الدين وطبيعة الاجتماع وتوجيه الرسول الذي هو المثل الأعلى للصوفية خاصة وللمسلمين عامة، ألم يُزَوَّعَ عنه قوله صلى الله عليه وسلم: «المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم» (68).

أما النصيحة الثانية فقد دلت على أن ذا النون لم يصل إلى تلك الرتبة التي دعاه شيخه إليها بل دليل أنه قال له: «أردت الزيادة وسأفصلك»، وإنما قرَّرَ الشيخ تخفيف الموعظة لأن مجرد استمرار ذي النون في البقاء أمام باب شقران ينتظر المزيد من المواعظ دليل على أنه ليس أهلا للدرجة التي رُشِّعَ لها، فلو كان يصلح لها لأسرع إلى العمل بها مبادرا، لأنها نصيحة عملية قوامها السياحة، ولو ساح ذو النون لما احتاج شيخه إلى أن يوصيه بالتكسب من عمل اليدين وينهاه عن الأكسب بدنيه، فالنصيحة الأولى أوْغَلُ في التوكل بمعناه الصوفي (69)، وأما الثانية فهي تراعي الأسباب المادية للكسب، وتحرص على أن يكون القلب معلقا بالله، وأن يكون هو المائل عند الخوف من ضعف اليقين، وأن يكون إليه المُسْتَكِي وعليه المُعْتَوِّل.

وأما الموعظة الثالثة فقد دلت على أن ذا النون ما زال - في نظر شيخه - في مرحلة البدايات، ففي الدعوة إلى الزهد والعبادة والورع إشارة إلى أننا أمام مقدمات التجربة الصوفية، إذ الدعوة إلى الرضا بما قسم الله من الرزق وإلى اتباع أوامر الله والابتغاء عن نواحيه هو مما يُوَجَّهُ إلى السالم العادي في كل مكان. ولعلنا لا نأخذ هذا النص بالعسف إذا زعمنا أننا نرى في مواعظه الثلاث إرهاسا بما فعله ابن خلدون في كتابه شفاء السائل لتهديب المسائل عندما رتب المجاهدات اللازمة للطريق الصوفي في: «مجاهدة التقوى» (70) وهي - فيما نرى - تناسب الموعظة الثالثة، لأن قوامها امتثال الأمر والنهي، فهو من أركانها فمما عرِّفت به التقوى أنها العمل بالتنزيل. وأما الثانية فتناسب «مجاهدة الاستقامة» (71) ولا تكون إلا بالكسب الحلال والاستعانة بذي الجلال. وأما الأولى فهي أشبه ما تكون بـ «مجاهدة الكشف والإطلاع» (72). فإذا استقام لنا هذا الترخيب أمكن أن نرى في المروي من كلام شهرته لا فقط مصدرا من مصادر صوفية المشرق، بل هو إلى ذلك أقرب أبرز موارد الاستلهام التي قد يكون نتج منها ابن خلدون وغيره.

ولما وقتنا عند هؤلاء الأعلام الثلاثة، وحللنا نماذج من أخبارهم، لأنهم من مشاهير زهاد القيروان ومتصوفتهم من جهة، ولأن المروي من أخبارهم يكشف عن مقدار إسهام القيروان في رقد حركة التصوف بأعلام كبار طبعوا بسيرهم الحياة الصوفية بإفريقية عموما، فكانوا بأقوالهم وأفعالهم نماذج اقتداء وكانوا بسلوكهم وأخلاقهم مثالا يحتذى، وبذلك أسهموا في نشر التصوف في القيروان وتوسيع نطاقه ليشمل إفريقية والمغرب، بل إن تأثيرهم امتد إلى المشرق (73)، على أن هذا الإسهام عند هؤلاء الأعلام يغطي عليه الجانب العملي السلوكي من التصوف، باعتباره تجربة تُعَاش، وفكرة تُمارَس، وطريقة في الحياة تُتَّبَع، ومذهب في العيش يُتَّبَع، وإن كنا لا نعدم في أخبارهم لوامع بادية ولوائح دالة وبارقة كاشفة عن أنهم قد بلغوا في طريق

التصوّف مقامات عالية، ونهلوا من مذاقات التصوف مشارب صافية، غير أنهم لم ينصرفوا إلى تدوينها، ولم يقبلوا على شرحها، فلم يبرز منحاهم الفكري الصوفي على نحو واضح المعالم بين القسمات، فكان تصوّفهم إلى السلوك العملي أقرب منه إلى التفكير النظري والتعبير عن الدوق القلبي.

والحق أنّ القيروان كانت تُعجّ بأمثال هؤلاء ثم يضيّق النطاق عن الوقوف المطوّل مع أخبارهم التي حفظت لنا نماذج من أقوالهم وفعّالهم وأنماط من سلوكهم وخصالهم. وإنّا اكتفينا هؤلاء الثلاثة لأنّ أمثالهم في الكتب التي ترجمت لعلماء القيروان وزهادها وصلحائها كثيرون يجمع بينهم بالإضافة إلى التقى والورع والصلاح التحير في علوم الدين، فمعظمهم من الفقهاء والمحدثين، يجمعون بين العلم والعمل، ولديهم شعور مرهف بالمسؤولية عن صلاح مجتمعاتهم والتزام أكيد بمساعدة الصعفاء والمحتاجين، ووقوف إلى جانب الفقراء والمحرومين. والأخبار الشاهدة على هذا المنحى في النضال الاجتماعي لديهم تكاد لا تحصى كثرة، والحق أنهم في ذلك تماماً كإخوانهم في المشرق، فهم مثقّفون على العمل من أجل إنقاذ البشر من الفقر والند في الدب ومن العذاب في الآخرة، ممّا يدل على أنّ الصوفيّ بطمه غيري المنزع، لا تعنيه ذاته الفردية ومصالحها ونفعها، وإنّما همّة مساعدة غيره، ولاسيما الفقراء والمستضعفون وذوو الحاجة، فقد روى أبو العرب القيرواني أنّ رباح بن يزيد كان إذا سمع الخادم من جيرانه بالليل تطحن، تسرّ الجدران ليكنيتها مؤونة الطحين (74)، وأنّ أبا خالد عبد الخالق - وهو من زهاد القيروان - رأى رجلاً من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو يقضم الشحير كما تقضم الدواب، فإذا به يؤثر بما حمله إلى زوجته المريضة من لحم وخبز، بعد أن أفزع في إقناعها بأنّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة (75).

وإنّ الناظر في كتب التراجم والطبقات الصوفيّة ليظفر بإشارات هامّة تُذكر عرّصاً في سياق أخبار الزهاد والمنصوفة تتعلّق بمظاهر من الحياة الاجتماعيّة، تبرز على

وجه الخصوص الظروف القاسية التي كانوا يعيشونها، والأوضاع السياسيّة القامعة التي كانوا يعانونها، وما أكثر ما يتواتر في تلك الأخبار مظاهر العوز والفقر والبؤس والجوع، ولذلك كانت الكرامات المروية عنهم «كرامات اجتماعيّة» في معظمها، بمعنى أنّها كانت متصلة بشؤون الحياة الماديّة متعلّقة بالمعاش، مثل تكثير المال وإطعام الفقراء وجلب الغيث. وهنا تكون الكرامات ذات وظيفة اجتماعيّة تستجيب لأمني المجموعة.

ويعبّر سلوك الشخصية الصوفيّة في مجتمعاتهم من خلال الأحداث القصّة بها والوقائع التي تنقلها كتب الطبقات باعتبارها ومضات لافّة في سيرتها، عمّا يعتل في دخائل المجموعة التي تنتمي إليها من آلام ومعاناة، وما تستبطنه من مخاوف وهواجس وما تصير إليه من آمال ومطامح.

مكذا يستبين لنا أنّ التصوّف لم يكن بمعزل عن المجتمع، وأنّ الصوفيّ لم يكن متقبضاً عن الناس مفصلاً عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكوناً بهمومهم ومشغولاً بمشاكلهم، يسعى جهده إلى التخفيف من آلامهم، واستعدادهم على سدّ حوائجهم، مسدياً النصح لهم، مهتصراً لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. وهل المسؤولية الاجتماعيّة إلا انغماس في الناس وحمل أعبائهم ونهوض بما يتقاصرون عنه ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لأمالهم.

وإن اهتمامنا اليوم بمثل هؤلاء الأعلام وعنايتنا بأخبارهم وقصصها وإياها وتأملنا مبادئها وتدبرنا معانيها ليس لاستخلاص الدروس والعبر منها باعتبارها منبهاً ثراً للعقيدة الإنسانية الخالدة ومورداً للأخلاق الزكيّة العالية فحسب، وليس لإرضاء اللذات والتغني بمجد الأسلاف، وإنّما باعتبارها مشحونة للذهن على التفكير والنقد لاستكشاف تاريخ الذهنيات السائدة وما يطرا على العقليات من ضروب التحولات، إنّ أمثال هذه النصوص من كتب التراجم والطبقات لمَنبج من المعطيات جيّمة النفع لكل باحث يروم التوثيق والتأريخ لأعلام بلادنا وأنماط حياة أجدادنا...

- 1) عن تأسيس مدينة القيروان، انظر بالخصوص من المصادر القديمة:
- البلاذري (أبو الحسن)، فتوح البلدان، بيروت، دار النشر للجامعيين، 1985، ص ص 152 - 154.
- ابن عسدي (الراكشي)، البلاد المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: كولان (ج. م.) وإلغي-بروفنسكال بيروت، 1980، ط. 2، ج 1، ص ص 19-22.
- ابن عبد الحكم (عبد الرحمان)، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق: الطباع (عبد الله أنيس)، بيروت، 1964، ص ص 221-252. ومن المراجع الحديثة يمكن الرجوع إلى:
- عبد الوهاب (حسن حسني)، ورفات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، تحقيق: المطوي (محمد العروسي)، تونس، مكتبة المنار، 1970. (3 أجزاء)
- TALBI (mohamed), «Al-Kairouan» in : EI2, tome IV
- DESPOIS (Jean), «L'emplacement et les origines de Kairouan», in : Revue Tunisienne, 1940, pp 51-55 et «Kairouan origine et évolution d'une ancienne capitale musulmane», in : Annale de Géographie, Paris, 1930, pp159-177.
- TALBI (mohamed), L'emirate Aglabide, histoire politique (800 -909), Paris, Maisonneuve, 1966
- MONCHCOURT (Charles), Kairouan et les Chabbia (1450 - 1592), Préface de Brunchvig (R.), Tunis, Alocco:1939
- 2) انظر: القيروان عاصمه حصارية في مراحى لمرب الاسلامي، (أشمال البقاء لتفكري القيروان، 20 أبريل 2005)، جمع النصوص وأعدت للنشر: الهادي (نعم الدين)، تونس، منشورات وحدة بحث تاريخ القيروان، 2006.
- 3) انظر: الطرابلسي (محسن)، «الوصفة الروحية مدينة القيروان»، مجلة التونسية للدراسات الاجتماعية، عدد 160، 1980، ص ص 15-16.
- 4) قال المالك في كتابه رياض العوس محدثاً عن القيروان: «هذا فضلاً عن أنها بما عمرت به من علم وخير أعتت الناس بشد المطامر إليها، من كل مكان من حديق بعض الفقهاء، والمحدثين والمتطوعين والعابدين والسالك والزاهدين»، رياض العوس، ج 1، ص 13. وانظر: محسن التميمي، «إطار الدراسة مكانة القيروان الروحية والعلمية»، مجلة الهداية، عدد 162، جويلية - أوت 2004، ص 73.
- 5) رحلة العبدري، ص 64.
- 6) انظر مثلاً :
- عثمان (غوري)، مساجد القيروان، دمشق، دار عكرمة، 2000.
- 7) انظر مثلاً : - العبيدي (محمد مختار)، الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالية، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دار مسجون للنشر والتوزيع، 1994.
- 8) انظر - من حمدة (عبد المجيد)، ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري، تونس، (طبع على مقعة المؤلف)، 1997.
- 9) سعيد (محمد)، الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة، رسالة لنيل شهادة التحق في البحث، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1992. (مرفوعة).
- 9) الدراسات المفردة لهذا الباب قليلة إذ لم يشرنا البحث إلا على أطروحة عبد (هشام)، تونس وأولياها الصالحون في مدفونة المناقب الصوفية، تونس، مركز النشر الجامعي، 2006، فقد اهتم في الباب الثالث

منها بالمؤنثة القيروانية، ص 144 - 226. وثلاث مقالات تتصل بهذا الجانب مباشرة اثنتان مكتوبتان بالناس العربي والثالثة بالناس الفارسي، انظر: الهيلة محمد، الراوية وأثرها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى القرن الثامن الهجري من خلال كتاب معالم الإيمان، المحلة الرئيسية للمعلوم الاجتماعية، العدد 40 - 41 - 42 - 43، 1975، ص 97-131.

- عبيد (هشام)، حلقة مفقودة في تاريخ التصوف بالقيروان عند الرحمان الصقلي سيرته ومدحه من خلال المصادر، رحاب المعرفة، السنة 10، العدد 56، سنة 2007. والجزء الثاني من هذا المقال بعنوان «كتاب الأبرار» لعبد الرحمان الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية²⁴، مجلة رحاب المعرفة، السنة 12، العدد 68، مارس - أبريل، 2009 ص 58 - 71. وقد وجدنا في أطروحة الكحلوي (محمد)، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)، بيروت، دار الطليعة، 2009، في فصلها الأول، بحث بواكير الحياة الروحية بإفريقية، ص 63 - 73 إشارات على غاية من الأهمية في هذا الباب

KERROU (M), « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Karouan », in l'autorité des saints - perspective méditerranéenne occidentale, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, Edition recherches sur les civilisations, 1998, p 219-237

10) تحقيق: علي الشامي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.

11) تحقيق: محمد العروسي الطوي والشير البكوش، 2، بيروت، دار العرب الإسلامي، 1994.

12) ج 1، تصحيح وتعليق: إبراهيم شيوخ، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1968، ج 2، تحقيق: محمد الأحمدني أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة - تونس، مكتبة الخانجي والمكتبة المصنعة، 1993.

13) المصدر نفسه، ص 100.

14) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

15) الدباغ، معالم الإيمان، ج 1، ص 253.

16) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

17) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 118.

18) المصدر نفسه، ص 121، وانظر أيضا: معالم الإيمان، ج 1، ص 256.

19) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، نقى: تدمري (عمر عبد السلام)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1996، ج 4، ص 167 - 168.

20) انظر كتابنا: إسلام المتصوفة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص 82.

21) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، ص 122.

22) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

23) المصدر نفسه، ص 123.

24) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد.

25) جعيط (هشام)، تأسيس الغرب الإسلامي، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص 168.

26) أبو العرب طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 126.

27) المصدر نفسه، ص 128.

28) حول البدع مفهومها وأنواعها يمكن الرجوع إلى:

- الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، بيروت، دار المعرفة، 1988.

- الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق: الطالبي، محمد، تونس، 1959.

- القرطبي (ابن وضاح)، البدع والنهي عنها، تحقيق دهمان (محمد أحمد)، دمشق، دار البصائر، 1970.
- Art. Bida, in *El2*, Tome I, p. 1234
- TALBI (Mohamed), Les bida, in : *STUDIA ISLAMICA*, XII, 1959, p.p. 43-77.
- (29) المصدر نفسه، ص 127.
- (30) المصدر نفسه ص 127.
- (31) المصدر نفسه، ص 128.
- (32) رواء البخاري وأحمد والترمذي والنسائي.
- (33) انظر كتابنا: إسلام التصوفة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص (20).
- (34) المجادلة 22/58
- (35) طبقات علماء إفريقيا وتونس، ص 129
- (36) الممتحنة 9-8/60
- (37) طبقات علماء إفريقية وتونس ص ص 132 - 133.
- (38) نفسه، ص 131.
- (39) الحظ، كتاب البلاء، تحقيق وتعليق: الحاجري (طه)، ط. ٢، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص 170
- (40) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 133.
- (41) المصدر نفسه، والصفحة نفسها
- (42) المصدر نفسه والصفحة نفسها
- (43) عن الملامية انظر عيني (أو املا)، الملامية والصوفية وأهل السنة، القاهرة، 1945 وعن مفهوم تخريب الظواهر انظر: الراشدي (عمر)، إتيان، نعره، ص «وشي الطروس في مناقب سيدي أحمد ابن عروس، تونس، 1886، ط ١ (١٩٨٨) و٢ (١٩٨٩)
- (44) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص ص 136-137.
- (45) المصدر نفسه ص 137.
- (46) وذلك ما يمر المحنة التي أصابته فقد صرب و أودع السجن، انظر: النعمي (أبو العرب)، المحن، تحقيق: عمر سليمان العتيلي، ط. 1، الرياض، دار العلوم، 1984.
- (47) عبيد (هشام)، تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة الخاقب الصوفية، ص 188.
- (48) معالم الإيمان، ج 1، ص 280.
- (49) المصدر نفسه، ص 281.
- (50) انظر: عبيد (هشام)، تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة الخاقب الصوفية، ص 58.
- (51) معالم الإيمان، ج 1، ص 282.
- (52) معالم الإيمان، ج 1، ص 283
- (53) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (54) انظر: ابن الجوزي، تليس إيليس، بيروت، عالم الكتب، د. ت، ص 354.
- (55) التخليه هي التخلي عن مرذول الصفات والتخليه هي التحلي بمحمود الصفات، انظر: الزوي (محمود)، معجم الصوفية، ط. 1، بيروت، 2004، مادة «تخلي»، ص 78، ومادة «تخلي»، ص 79.
- (56) هذا عنوان كتاب للهروري الأنصاري، نشره منصور (عبد الحفيظ)، تونس، دار التركي للنشر، 1986

- 57) الأصهباني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، 1967، ج 10، ص 13.
- 58) السلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، تحقيق ج. بيدرسون J. Pederson، لندن بريل، 1960، ص 139.
- 59) انظر كتابنا: إسلام المتصوفة، ص ص 20-21.
- 60) كنا في المطبوع والصحيح: يُمنك
- 61) معالم الإيمان، ج 1 ص ص 281-282
- 62) انظر دلالاتها الرمزية في: شل (مالك)، معجم الرموز الإسلامية: شعائر - تصوف - حصار، تعريب. الهاشم (أطوان)، الطبعة الأولى، بيروت، 2000، ص ص 16 - 17.
- 63) جاء في القرآن ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾، البقرة 2/ 51 ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَتِمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ الأعراف، 7 / 142.
- 64) رواه ابن الحوزي في الموضوعات
- 65) انظر كتابنا: إسلام المتصوفة، ص 136.
- 66) انظر أطروحتنا: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 2008 ص ص 272 - 273.
- 67) معالم الإيمان، ج 1، ص 229.
- 68) رواء الترمذي.
- 69) انظر: الزوي (محمود)، معجم الصوفية، ص ص 98 - 99
- 70) انظر ابن خلدون، شد. اسائل إلى تهذيب كتاب، تحقيق: أبو عبد الله الروقي، تونس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1992، ص 194
- 71) المصدر نفسه، ص 195.
- 72) المصدر نفسه، ص 197
- 73) عن علاقة زهاد القرون الوسطى وعصوفهما سطرانهم في المشرق والمغرب والأندلس، انظر: الكحلوي (محمود)، الفكر الصوفي في إفريقيا والشرق الإسلامي، ص ص 54 - 62.
- 74) نفسه ص ص 123-124.
- 75) نفسه، ص 142.

تطور الوعي الصوفي بإفريقية وبلاد المغرب من خلال مقارنة نسقية في شرح الصلاة المشيئة

محمد الكحلاري (*)

وهو على عكس تصوف المشرق (الحلاج، التقي،
التهرودي) أو تصوف الأندلس (ابن عربي، ابن
مسعود، الششتري)، وفي هذا الرأي الكثير من الحيف،
والتي هي تكون الصوص صوفية إفريقية وبلاد المغرب
تربية المعاني حتى بالأشعار والأفكار، ونصوص المناقب
والأحزاب والمناكرات تطفح بقيم الحق والخير والجمال.

2) أن سيان المصادر المخطوطة لهذا الفن
-التصوف- وعدم الإقبال على تحقيقها ودراستها، ولا
سيما أن منها ما اكتشف مؤخرا (1)، كان وراء تلك
القراءة الأحادية الرؤية التي أنتجها الاستشراق التقليدي
(كوبلاني ودويان Coppelani et Depont برنشفيك
R. Burunshvig وجاك بيرك J. Berque وديل إيكلمان
D. Eickelman) وظل كم هائل من البحوث في مجال
التصوف أسيرا لأطروحاتها واستنتاجاتها.

3) إن التقليل من شأن كتب المناقب والتراجم
والطبقات في مجال التعريف بالأولياء، والزهاد
والصوفية، وعدم قراءة منطق نصوصها جيدا، كذلك

يدو أنه بات من الضروري منهجيا ومن الوجه
منطقي أن ننتقل في التأسيس لمسار بحث معاكس لما ألفنا
بشأن الدراسات والبحوث المتعلقة بتصوف بلاد المغرب
ومن ضمنها إفريقية (تونس)، وأن نبدأ في التقاطع مع ما
دأبنا على مطالعته، وتلقيه حول تاريخ التصوف بإفريقية
والغرب الإسلامي ونماذج أعلامه ومساومات تياراته
الفكرية والأخلاقية... ولعل من شأن هذا المسار الجديد
في البحث أن يقود حتما إلى إمكان التأسيس لخطاب
نقدي، ولطرح جديد بخصوص التجربة الصوفية لتونس
وببلاد المغرب، وذلك إذا أحكمتنا الاطلاع على آهات
المصادر وجديد الدراسات المنجزة مشرقا ومغربيا في هذا
المجال. ويمكن أن نوجز ذلك في نقاط ثلاث أساسية:

1) ترى بحوث المستشرقين ومن تأثر بها من الدارسين
ببلاد المغرب العربي -على الأخص من انتهى منهم إلى
حقن التاريخ والأنثروبولوجيا- أن تصوف تونس وبلاد
المغرب طرقي شعبي، مفاده الممارسات الطقسية،
ويقوم على إقرار قداسة الأولياء والتماس البركة منهم،

(*) جامعي، تونس

القُطب ابن مَشيّش⁽¹²⁾ المصطلح عليها كذلك بالصلاة «الصلاة المشيشية» نسبة إلى القُطب العارف بالله سيدي عبد السلام بن مَشيّش (ت 621هـ/1227م) (12) الذي رغم ندرة ما ألف أو دَوّن عنه، فإن منهجه في التربية الرّوحية والمعرفة انتشر انتشاراً واسعاً من خلال وصاياه وحكمه وأقواله التي ذكرت ضمن نصوص المدوّنة الشاذلية، وأهم ما أثر عنه نص «الصلاة المشيشية» التي كانت من أورداء الطريقة الشاذلية ومازالت في بلدان كثيرة، في مقدمتها المغرب وتونس والجزائر وليبيا، وهي وُزِدَ ذو شأن يقرأ بإجلال كبير لدى الطرق المتفرعة عن الطريقة الأم : الشاذلية نسبة إلى الإمام الشاذلي (ت 656هـ/1258م)، مع العلم أنّ الطريقة والقادرية نسبة إلى الشيخ الحيلاني (ت 561هـ/1165م) التي كانت بدورها من أصول الشاذلية. فلدَى الجزولية (نسبة إلى الإمام الجزولي ت 876هـ/1471م) والزرّوقية (نسبة إلى أحمد زروق ت 899هـ/1492م) والدرقاوية (نسبة إلى مولاي العربي الدرقاوي (ت 1239هـ/1823م) يخلص المريدون في نسكهم، ومجاهداتهم الروحية من خلال برّيد « صلاة لمشيشية ».

والصلاة المشيشية لم تكن قط مجرد ورد يؤدى تأكيداً لركن من أركان الإيمان، بل كانت ومضة كثيفة الدلالة ورامزة، تستعطن معالم خطاب في المعرفة، وقولا في الحكمة، جاء كلاهية نتيجة لتحقيق الشيخ ابن مَشيّش بعلمي الظاهر والباطن، وإخلاصه في سر أعوار التجربة الرّوحية وقطع منازل معراجها، وقد تجلّى ذلك في ما بلغه من أسْمى المقامات والأحوال تخلّقاً وتحققاً.

لقد تَفَقَّنَ الشيخ أحمد بن عجيبة الشاذلي الدرقاوي إلى ثراء نص «الصلاة المشيشية» بالعاني وعمق مداراته الفكرية، ففرض شرحاً في هذا المجال كان مختصراً من جهة مباحثه ومكتظاً في مدلولاته، سُميَ هذه الساهمة إلى قراءته، قراءة نسقية أي في ضوء براديزم Paradigme الفكر الصوفي في المعرفة والأخلاق، واستناداً إلى مفاهيم: «الحقيقة المحمدية» و«الإنسان الكامل» والتجليات الإلهية»، وما تجلّى إليه هذه المفاهيم من تصوّرات وروى

إعذار تلك التراجم أو نوعيّة المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في الكتابة الصوفيّة المغاربيّة، من شأنه أن يعطل نسق تقدّم الكتابة في التصوف. إن كتب المناقب والتراجم تحيل في عمق نظامها الفكري إلى نسق صوفي عالم (خطاب معرفي حكمي في الفكر الصوفي) ذاك ما نجمه في كتاب عبد الحق الباديسي «المقصد الشريف والمتزع اللطيف في التعريف بصلحاه الزّيف» (2) الذي ألف مباشرة بعد كتاب «التشوف إلى رجال التصوف» للنادلي (ابن الزيّات) كذلك مصنف ابن عيوش «الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس» (3)، و«معالم الإيمان» للذباغ القيرواني (4) وكتابه «مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب» (5). كذلك مناقب أولياء تونس (6)، و«درة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي» لابن الصّباغ الحميري (7)، و«المعزى في مناقب أبي يعزى» للهروي الشاذلي (8)، وكتاب «سبك المقال» لابن الطّوّاح (9)، و«نور الأرواح في مناقب القشاش» للمتمصر ابن أبي ليحة القفصبي (10). وغير ذلك من النصوص المصدّرة التي لم يوفّقها بعد التّالسون حقّها دراسة وبصاء، قراءة وتأويلا، وقد حاولنا في «الفرقنا» الفكر الصوفي بإفريقية والغرب الإسلامي» (11) لتلّيل شهادة الدكتور أن نسهم في التأسيس لذلك.

أما في دراستنا هذه، سنحاول أن تقدّم نموذج بحث نبرهن من خلاله على وجهة الرّأي الذي تمّت الإشارة إليه أعلاه بخصوص حضور أبعاد التنظير والعمق المعرفي في القول الصوفي لأعلام تونس وبلاد المغارب. وسنبيّن ذلك من خلال رصد أوجه قراءة نص «الصلاة المشيشية»، إذ استحال تلك القراءات إلى فنّ للفهم وعمق في بناء المعرفة وتنظير تجربة التخلّق والتحقّق، معنى هذا أن محاور هذه الدراسة تدور في عناصرها الأساسية على رصد تطور الوعي الصوفي للمدرسة المشيشية الشاذلية منذ القرن السابع للهجرة (13م) إلى عصرنا هذا، ومن جيل العلم بالمغرب إلى أقطار وأصقاع عديدة في العالم، وسيكون عملنا عبارة عن مقاربة نسقية لشرح الشيخ أحمد ابن عجيبة (ت 1224هـ/1809م) على «صلاة

تصل بالأخلاق الصوفية، ونظرية أهل التصوف في المعرفة باعتبارها مطلباً مشروطاً بتجربة الروح، وقطع المنازل في «التخلق بالأخلاق الإلهية» والتحقق بالفضائل المحمدية.

1 - الشروحات والمسار التاريخي :

غير أنه بدا من الوجه أن نستأنف قول من سبقنا بخصوص النظر في إشكالية مؤلفات ابن مشيش، وأهمية مدوّنته الصوفية، هذه المدونة التي ظلت في أغلب نصوصها لصيقة بمخزون المدرسة الشاذلية ذلك أن الإمام الشاذلي وأتباعه كانوا أبرز من دَوّن في سيرة ابن مشيش، وأورد من أقواله وحكمه الكثير، لتندرج بموجب ذلك ضمن نسج البناء الفكري والمرجعي للتبني الروحي لأدبيات الطريقة المشيشية الشاذلية، ذلك ما يلمسه قارئ نصوص ابن الصباغ الحميري (ق 7 هـ)، ولاسيما منها «درة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي» (13). إذ تكلم طويلاً عن سيرة الشاذلي، وذكر أمر هجرته إلى المشرق (بغداد) بحثاً عن القطب، وكان أول من دَوّن ذلك الخبر الفريد المتعلق باللقاء الهام الذي حوّل به ابن مشيش والشاذلي. إذ انخرط الشاذلي في سيطرة طويلة الهدى إلى بلاد المشرق، بحثاً عن القطب، وبعد عناء أبّاه أحد أكابر صوفية المشرق، وهو أبو الفتح الواسطي عن وجوده بالمغرب، وبالذات بغمارة بجبل العلم، ويعني الشيخ ابن مشيش الذي كان آنذاك مستغرقاً في سياحات ومجاهدات روحية وخلوات، يتلقى واردات ومعارف لدنية وعلوية (14). ونفس المسار سلكه ابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ/ 1309 م) تلميذ أبي العباس المرسي الذي اخذ عن الإمام الشاذلي، وتولى مشيخة الطريقة الشاذلية بعد وفاة الشاذلي مباشرة، فالسكندري يعد بحق أبرز مؤلفي الطريقة الشاذلية، وأهم من دَوّن نصوصها المرجعية في التراجم والأدب والمعارف والأوراد، فني كتابه «الطائفة المنان في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن» (15) دَوّن الكثير من سيرة الشاذلي، ومن ضمنها خبر لقاؤه بشيخه ابن مشيش، ودَوّن مآثر ابن مشيش وبعض أقواله وحكمه، وفي كتابه «الحكم» (15) نحا نحو ابن

مشيش وأبي مدين (ت 594 هـ/ 1197 م) في قوله المعارف والحقائق والفضائل الصوفية على شاكلة حكم، تجمع بين الرأي الشديد وقوة الحجّة، باعتماد أسلوب فصيح بليغ دال على المعنى بأقل الكلام وأحسنه.

تبعاً لما تقدّم تبيّن لنا أن الشيخ ابن مشيش رضي الله عنه من جهة علاقته بتلامذته يمتاز بثلاث خصائص أساسية، تميّن نال الدرجات العلى في التصوف والولاية. وهذه الخصائص الثلاث لها علاقة بما ألف ودَوّن عنه وبالتالي بمنزلة في التصوف الإسلامي مشرقاً ومغرباً على وجه الإطلاق، وفي مسار الطريقة الشاذلية عبر التاريخ.

1 - إن ابن مشيش نال درجة عالية في الطريق الصوفي، تحقّق عندها بأعلى مراتب العرفان والولاية فهو قطب وغوث بحسب الاصطلاح الصوفي. وبالتالي ظل يمثّل مرجعية روحية ومورداً عذباً يستلهم منه الملتصقون والطالبون لطريق الحق، فإذا كان لا بدّ في الطريق الصوفي من التأثير الروحي والمسحة الإسرارية والمبركة فإن ابن مشيش يمثل ذلك باستمرار.

إن ابن مشيش قطب وغوث، والقطب لدى التصوفية من حيث هو وراث لأسرار العلم الدلني ومتحقق بفيض الحقيقة المحمدية، ومتصرف في الأكوام ليس من الضروري أن يكتب وأن يكشف عن كل الحقائق التي أدرك أو تجلّت له، أو يفضل القول في جميع المعارف. قلّة من أقطاب الصوفية الذين كتبوا، وكثرة لم يكتبوا، ورأوا من غير الضروري البوح بعلوم الأسرار التي يهبهم الله، والتكلم في علوم الخواص. فهم من خاصّة الخاصّة أحباب الله، والناظر في الكتاب المرجعي للشيخ محي الدين بن عربي «الفوتوحات المكيّة»، يدرك حقيقة ذلك، فابن عربي يذكر أخبار شيوخ تلمذ إليهم وأقطاب عارفين أدرك منازل معارفهم ومقاماتهم لكنهم لم يكتبوا، من هؤلاء شيوخه بالأندلس والمغرب وتونس.

ومنهم الشيخ عبد العزيز المهدي (ت 621 هـ/ 1222 م) الذي أتى ابن عربي على علومه وتلقى عنه وأهدى له كتابه «رسالة روح القدس» (16) فمؤلفات

المهدي قليلة ولكنها ذات شأن في آداب القوم، وله نص صلاة شبيه بالصلاة المشيشية عنوانه «الصلاة المباركة» (17) والأمر نفسه نلمسه لدى صوفيّة وأولياء آخرين مثل أبي العباس المرسى (ت 601هـ/1204) والجزولي صاحب «دلائل الخيرات في الصلاة على أفضل السادات»، والشاذلي نفسه فاستثناء أحزابه التي هي بدورها أوراد له ولأصحابه، لا نجد له إلا أقوالا وإشارات ونصوصا مختزلة جدا. من ضمنها كتاب صغير الحجم عنوانه «حسبي الله ونعم الوكيل» (18).

3- إن صمت ابن مشيش عن الكتابة، وزهده في التأليف يعود إلى مشكل جوهرى يتعلق بخصوصية التجربة الروحية للعارف الصوفي، باعتبارها تجربة تعاش ولا تنقل، تتجاوز آفاقها وتجلياتها قدرة اللغة/اللسان على القول والتعبير، وفي هذا السياق بالذات كان الثوري (ت 354هـ) أول من نقد اللغة، وبين حدود إمكاناتها، وقلته الشهيرة «إذا تسمت الرؤيا ضاقت العبارة» ذالة بذاتها على مازق اللغة وإشكالية المعرفة في الكتابة الصوفية، إذ اللغة لا تستحق حقيقة الوجود وماهية رغم أن الوجود لا يعمد أن يكون إلا كلمات الله المسطورة في الأفاق وتجليات ذات مراتب لحضرة أسمائه الحسنى وفق ما ذهب إليه الشيخ الأكبر ابن عربي (19)، ولهذا فإن الكتابة الصوفية تأخذ غالبا أسلوب الرّمز والاستعارات وتجيء شفرات دالة، دلالة برقية على تجليات الوجود ومكاشفات العارف الصوفي وعوالم الحضرة والشهود، التي لا يمكن أن تستغرقها مفردات اللغة البشرية، لكونها في بنيتها الإجمالية رموزا متواضع عليها للتواصل وتسمية الأشياء.

من هذا المنطلق بالذات تشكّلت نصوص «التصليّة» على سيّد السادات ووضعت الواردات والأشعار و«المخاطبات» فكانت مختزلة دالة، وموضات مكتزة بالمعاني، بل هي شفرات ورموز تهدي القارئ والباحث في التصوف وآدابه من خارج التجربة الروحية، أو ذاك الذي مازال عند أول عتبات الطريق تفكر له دليلا هاديا يساعده على استكناه صور الحقائق وأسرار المعارف

والتجليات على هيئة أمثلة مجازية، واستعارات تخيلية لا غير، ولكنها ذات فوائد معرفية وتربوية وتنقيفية، بل هي الضامن الأول من النظرية الصّرفة لإمكان تحقق التجربة الصوفية وتحصيل ثمراتها المتمثلة في المعرفة اليقينية، تلك التي تستحيل علما لدنيا وقد أشار القرآن إلى ذلك، انظر إلى قوله تعالى: «اتقوا الله ويعلمكم الله»، وقال في شأن الخضر عليه السلام «عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما» (الكهف، الآية 65)، وهكذا فالقطبانية منزلة تمنح للعارف الصوفي سعادة روحية قصوى، وخلاصا سرمديا في الدارين، وهذا يؤكد أن التفكير صوفيا أو بالتصوف بمنزلة عن المجاهدة الروحية والتخلق بالأخلاق الإلهية لا ينتج لصاحبه أي منزلة وجودية، ولا يبلغ بصاحبه أي مقام من المقامات الصوفية.

لنستنادا إلى هذا تصبح قراءة نص «الصلاة المشيشية» مقاربة ذات فائدة، وهي ممكنة في سياق محدّد، ومشروطة بمقدمات وتصورات هي بديهيات التجربة الصوفية والصّرفة وإمكان تحقيقها. هذه الشروط التي استحالت للبناء بمثابة قواعد منهجية ومقدمات نظرية نقرأ في صوفها نص «الصلاة المشيشية» بما يتوافق مع البناء المنطقي الداخلي لنص هذه الصلاة الذي يحيلنا أسيانا إلى أقوال ابن مشيش، وحكمه، ابتداء فهم قصد المؤلف، أو بلوغ إدراك يمكن أن يكون موافقا لقصد المؤلف.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن شرح الصلاة المشيشية لابن عجيبة يتدرج ضمن سلسلة من الشروحات على هذه «الصلاة» وضعها صوفيّة كبار، ابتدأت منذ القرن السابع للهجرة (13م) وتواصلت إلى القرن الثاني عشر للهجرة (18م) وهو قرن ابن عجيبة في مجال الفكر الصوفي. ويعدّ شرح الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن داود التونسي المعروف بابن زغدان (ت 881هـ/1476م) أوّل شرح وضع خصيصا للصلاة المشيشية، وتتوالى الشروحات بعد ذلك ليصل عددها خمسة وعشرين شرحا كان آخرها «شرح الشيخ محمد بن أحمد العروسي المرون (ت 1416هـ/1995) (20)، ووضعت نصوص

وسمعت شيخ شيخنا مولاي العربي الدرقاوي إلخ...» (24). ومن ناحية الأسلوب والمبنى فإن ابن عجيبة استطاع عبر هذا الشرح «أن يضيف على الصلاة المشيشية معاني راقية في طرائق الصّوفية، ويتحدث بأسلوب أدبي عال وعبارات راقية» (25)، تلوح من الأسطر الأولى لهذا الشرح، وتساهم بذلك في توسيع مجال الدلالة والانفتاح بالمقول الصوفي لابن مشيش في الحقائق والمعارف والمواجد على عوالم قصية، وأبعاد رمزية تتعلق بالفكر الصوفي في أمّهات مسائله وأدق مفاهيمه التأسيسية، يقول ابن عجيبة في فاتحة شرحه على الصلاة المشيشية: «تحمدك يا من تجلّى لقلوب أوليائه بكلّ جماله وبهائه، فتزهرت في رياض ملكوته الأفكار، وتشكرتك يا من تولّى أسرار أنبيائه وأصفيائه، فخاضت في بحار جبروته الأسرار، ونصلى ونسلم على بذرة الوجود» (26).

إن الناظر في شرح صلاة القطب ابن مشيش لأحمد بن عجيبة استنادا إلى مفاهيم الفكر الصوفي في المعرفة والوجود والأخلاق، يجد أن هذا النصّ يستطع كل مسائل الفكر الصوفي استبطانا، جسّدته صياغة نموذجية لتناصر هذا الفكر، وهي صياغة تدلّ دلالة مطلقة على أنّ العارف بالله القطب ابن مشيش بن نصّه المختزل «الصلاة المشيشية» طرق كل مسائل التصوف، وتكلم في الحقائق العالية والمواجد والمعارف الدّنية، وفي مقدّمها «الزّبوية» و«الوحدانية» و«الحقيقة المحمدية» والمعرفة الدّرقية، وتكلم -كذلك- كلام العارفين الدّائمين في «النبوة والولاية» وفي الشريعة والطريقة والحقيقة، وفي القدرة الإلهية والأفعال الإنسانية، وفي الميثاق وآيته وفي التخلّق بالأخلاق الإلهية والصفات النبوية عبر «التخلية والتجليّة» وفي «الفرق والجمع»، ولئن سبق أن أشرنا إلى أنّ كلامه جاء مختزلا ذلّلا دلالة رمزية على المعنى إلى حدّ أمكن معه أن نعتبره شغرات تومي، وإشارات تدلّ فإن نصّ هذه الصلاة لا يحتاج إلى تأويل بعيد إذا كان القارئ عارفا بعلوم الشّادة الصّوفية وحكمهم، قال الحسين بن منصور الحلاج «من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عباراتنا»

أخرى في التعليق على الصلاة المشيشية والاستلها منها سميت بالمزج قال الأستاذ محمد سعيد صمدي: «وهناك لون آخر من الكتابة يقسّر إعجاب الصّوفية بهذه التصليّة، ذلك أنهم ينطلقون من كلماتها ليمزجوا بها دعاء أوسع وأكبر يسوّنه «مزجا أو تضمينا»، والناظر في مثل هذه النصوص، يجدها مليئة بالمعجم الصّوفي الذي يفرغ فيه صاحبه أخصّ معتقداته في التوحيد والحقيقة المحمّدية وأسرار مواجده وإشراقاته. ومن الجدير بالإشارة أنّها نصوص تحتاج بدورها إلى شرح وتبسيط، لما يكتنفها من غموض ورمزية» (21).

وقد حظي نص «شرح الصلاة المشيشية» لابن عجيبة بعناية فائقة من قبل الدّارسين قديما وحديثا لكونه أوّلا اشتمل على ترجمة ضافية وواقية لحياة القطب سيدي عبد السلام بن مشيش (22)، وثانيا لأن هذا الشرح جاء بناء على اقتراح من الشيخ سيدي محمد البوزيدي (ت 1229/1813م)، أحد كبار مشائخ الطريقة الدرقاوية الشاذلية (22)، وشيخ بن عجيبة نفسه الذي يقول: «وبعد فهذا شرح لطيف، على تصليّة القطب الجامع، سيدي عبد السلام بن مشيش نفعنا الله بذكره وأفاض علينا من صبّ فيضه آمين. ندني إليه شيخنا، العارف الزباني، قدوة الساترين، ومرثي الواصلين، سيدي محمد بن أحمد البوزيدي الحسني، فأجبتني إلى ذلك، رجاء التحقيق بمحبته، والشرب من فيض مدده...» (23).

وثانيا اعتبار لكون شرح ابن عجيبة على الصلاة المشيشية جاء موصولا بما تقدّمه من معارف الشّادة الصّوفية ومفالاتهم في العلوم الدّنيّة أو في ما يصطلح عليه الشيخ الأكبر بعلوم الأسرار بدءا من الجنيد (ت 297هـ) والحلاج والحكيم الترمذي وصولا إلى الحائلي ابن عربي وابن سبعين والششتري (ت 668هـ) والشاذلي والسكندري، ثم وصولا إلى المتأخرين من شيوخ ابن عجيبة، قال عبد الصمد العشّاب: «وفي هذا الشرح (شرح ابن عجيبة) تكثر تدخّلات المؤلّف بالنظر الثاقب في مسائل (صوفيّة)، ويورد سماعاته المباشرة من الشيوخ فهو يقول: وقد سمعت شيخنا البوزيدي،

وقال أيضا: «الألفاظ تجري بحسب العبارات ومعادن الحق مصنوعة على الألفاظ وال عبارات» (27).

لقد أدرك ابن عجيبة أن خطاب ابن مشيش في التصلية ترجمان لتجربة روحية عميقة، وأن كثافة لغته مرآة لثراء معانيه، وما نغم عنها من لذة مشاهدات وعظيم تحليّات، وفي هذا قال سيدي محمد الحزاق (ت 1261هـ / 1845م) في شأن الحكمة: «إن العارف إذا أخذ عنه كان متكلما، وإذا ردّ إليه كان قلما، فهو على كلّ حال سفير الأنوار وترجمان الأسرار ولكل مقام مقال» (28).

2 - الحقيقة المحمدية :

تكلم الشيخ ابن عجيبة في «شرح» على صلاة القطب بن مشيش» عن مسألة «الحقيقة المحمدية» باعتبارها من أمهات المسائل الصوفية في مواضع كثيرة من تأليفه هذا، تبدأ صلاة ابن مشيش بقوله: «اللهم صل على من منه انشقت الأسرار، وانفثت الأنوار»، يفهم ابن عجيبة ذلك في ضوء مبدأ «الحقيقة المحمدية» الذي يعني لدى أهل العرفان أن الـ «الذات المحمدية» موجودة منذ الأزل في العالم العلوي على صورة نفسه نورانية خلقها الله قبل أن يخلق العالم، والإنسان، ومنها اتيجست كلّ العلوم والفهوم ورسالات الأنبياء، وفيها تجلّت أسماء الحق، وهذا من معاني الحديث النبوي: «كنت نبيا وآدم بين طين و تراب». ومن الذات المحمدية انطلق فعل الخلق والايجاد. يقول ابن عجيبة: «أسرار الذات العالية... كانت قبل ظهور نوره محجوبة باطنيا (28)، تجلّى فيها الحق تعالى باسمه الباطن، فلما أراد أن يتجلّى باسمه الظاهر أظهر قبضة من نوره، فقال كوني محمدا، فمن تلك القبضة المحمدية تكوّنت الأكوان...» (29)، ويتأكد هذا المنحى أكثر حين يتطرق ابن عجيبة إلى شرح قول الشيخ ابن مشيش «وفيه ارتقت الحقائق، وتزلّت علوم آدم» فيقول: «وفيه أي في سماء قلبه الصافي ارتقت أي ارتفعت وأشرقت شمس الحقائق العرفانية والأسرار الربانية، والعلوم

اللدنية... ولذلك اجتمع فيه من الحقائق. ما افرق في غيره. فكان باطنه عليه الصلاة والسلام، معمورا بنور الحقائق» (30). في هذا قال الحلاج: «سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز الشرج وساد. قمر تجلّى بين الأقمار كوكب برجه في فلك الأسرار سماء الحق أمينا لجمع همتة وحرمة لعظم نعمته، ومكيا لتمكينه عند قرينه» (31). ومن ثمة يخلص الحلاج إلى تأكيد مبدأ «الحقيقة المحمدية» باعتباره مبدأ جامعا لكل الحقائق، والمعارف وبالتالي رسالات الأنبياء جميعا، وذلك بدليل قوله: «أنوار النبوة من نوره (صلى الله عليه وسلم) برزت... (و) همتة سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم» (32)، يبدو هذا المقام في كمال النبوة والتحقّق والمعرفة اللدنية، هو مقام «الإنسان الكامل» المتعلّر معرفته على «الخلافت»، وفي هذا المعنى ينزل قول ابن مشيش: «فأعجز الخلائق، وله تضاعلت الفهوم» يقول ابن عجيبة: «وحيث اجتمعت في نبينا عليه الصلاة والسلام الحقائق، وعلم التشريع (وكذلك) علوم الأولين، والآخرين عجز الناس عن معرفته» (33)، وهنا يستشهد ابن عجيبة بالحديث الشريف الذي يقول فيه رسول الله (ص) عن نفسه «والله ما عرفني حقّا غير ربي»، ليؤكد هذه الحقيقة التي قال بشأنها ابن مشيش: «وله تضاعلت الفهوم فلم يدركه منّا سابق ولا لاحق»، يقول ابن عجيبة: «فلم يقدر أحد أن يفهم ما خصّه الله به من الأسرار الإلهية، والمواهب الباطنية... وتقاصرت علومهم عن الإحاطة بالحقيقة المحمدية» (34). ولهذا السبب بالذات جاء دعاء ابن مشيش: «عرّفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل»، يقول ابن عجيبة: «ثم طلب معرفته عليه السلام، المعرفة الخاصة فقال: «عرّفني إياه» فطلب معرفته عليه السلام قبل أن يطلب معرفة الله، لأنه الواسطة، فلا يدخل على الله إلا من يابيه، والمعنى هنا مجازي يقوم على الكناية والاستعارة ويعملّ ابن عجيبة ذلك قائلا: «لأنّ من عرفه عليه السلام، المعرفة الخاصة، يادر إلى خدمته ومحبّته، فيدخله على ربّه بنفسه، أو بشيخ يهديه إليه، وأتى

الشيخ رضي الله عنه، بضمير النبي (ص) منفصلاً (35)، ثم يؤكد الشارح مبدأ وجوب الشيخ للمريد شرطاً لسلوك الطريقة، وهي مسألة دار بشأنها جدل كثير، ويبيّن أنّ انفصال الضمير هنا وإن خالف بعض الشيء، ما هو راجع لدى النحاة فقد جاء ابتداء نيل أقصى التأدب مع الرسول محمد (ص) انظر إلى قوله: «وإن كان الاتصال أرجح عند النحاة (غير أنه) لو قال وعرفنيه، كما هو الأرجح، لكان ضميره عليه السلام متصلاً بضمير الشيخ (ابن مشيش) فيفوته الأدب، إذ المصطفى ينبغي أن يكون غيره متصلاً به، لا هو متصلاً بغيره» (36)، والاتصال هنا ممكن، بقدر التحقق بالنور المحمدي، وتجاوز المعرفة بالملكوت إلى التحقق بالجبروت، فالملكوت شهود الملكوت في الملكوت، والجبروت هو شهود أصل الأصول والفروع، وهي العظمة الأزلية اللطيفة، قبل أن تجلى وتعرف، وهي عالم الأزل الهباء، حيث لا وجود إلا للأعيان الثابتة التي كانت بمثابة تحمل أول للأسماء الإلهية، وقد توسع الشيخ الأكر في بيان هذا (١٦)، وحاء كلام ابن الفارض (ت 632هـ/ 1244م) في ذلك شعراً إذ قال :

صفاء ولا ما ء ولطف ولا هو

ونور ولا نار، وروح ولا جسم

تقدم كل الكائنات حديتها

فديما ولا شكل هناك ولا رسم

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة

بها احتجبت عن كل من لا له فهم (38).

ضمن أفق المعنى هذا يشرح ابن عجيبة قول القطب ابن مشيش «وحياض الجبروت يفيض أنواره (ص) متدفقة» فيقول: «إن بحر الجبروت، قباض بأنوار الملكوت، وأنوار الملكوت أصلها القبضة النورية المحمدية، وكل من برز من الجبروت، فالنور المحمدي واسطة فيه وأصل فيه» (39). وهكذا فقصاصي ما يدرك المعارف الصوفي من أمر الروح المحمدي وبالتالي من حقيقة «الإنسان

الكامل» أنه بمثابة المرأة التي انتقشت عليها المعاني الكلية فكانت «جامعة لأحكام الوجود الحقيقية والخلقية» كما بين ذلك عبد الكريم الجيلي في شرحه على «الفتوحات المكية» لابن عربي (40).

وهكذا فإنّ النور المحمدي من جهة اشتماله على أصول الحقائق وجواهر المعاني يصبح هو «الإنسان الكامل» لتحقيقه بالتجدين: الشريعة والحقيقة، ولكمال منزلته في التخلق بالأخلاق الإلهية وحيازته المعارف اللدنية. فهو إذن «الكلمة الجامعة» و«الحقيقة المحمدية» و«حقيقة الحقائق» و«بؤرة الحكمة» ومدار «دورة الملك» (41). ومعنى ذلك أنّ كلّ الأنبياء الذين تقدّموا كانوا مقتبسين من نبوته قائمين بشريعته قبل ظهوره في عالم الحسن، وهم بمنزلة الأولياء من الوراثة المحمديين الذين يتماقون على وراثة الحقيقة المحمدية، وتلقّي أسرار الكلمة الإلهية، والتربع روحياً على عرش الخلافة المحمدية في المعارف اللدنية التي هي ضمن دائرة علوم الأسرار وأسمى من دائرة علوم العقل والبرهان الفلسفة وعلوم الكلام، ومنزلة علوم الأسرار هي عين مقام علم اليقين وحق اليقين، ولا يكون ذلك إلا للانطباع المعارفين، ويتجلى في كمال التخلق بالأخلاق الإلهية على نحو ما كان للذات المحمدية، وقد جاء في الذكر الحكيم: «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»، «ولكم في رسول الله أسوة حسنة»، وقال (ص): «أدبني ربي فأحسن تأديبي»، فكان «خلفه القرآن». غير أنّ من جاوز هذا المقام وتحقق بحضرة الجمع من الوراثة المحمديين أدرك مقام النبوة في الولاية لا في التشريع، وكانت ولايته وراثة للنبوة وتحققاً بالحقيقة المحمدية في التعريف بالحق والهداية، له، وذلك من ثمرات الطريق إلى الحق، والطريق لمن صدق لا لمن سبق» كما قال الحزاز. وفي هذا المستوى تبرز لنا طبيعة العلاقة بين «النبوة والولاية» (42) التي لم يفهم حقيقة أمرها أغلب من اشتغل بهذه المسألة، لا سيما منهم أولئك المعترضون على علوم السادة الصوفية، والقطب ابن مشيش أشار إشارة بيان وتفصيل في صلاته إلى ذلك.

3 - النبوة والولاية في صلاة ابن مشيش:

إن الناظر في نص «الصلاة المشيشية» يلمس حضور التصور الصوفي العرفاني للولاية باعتبارها درجة نورانية في المعرفة، واليقين، وفي التخلّق بالأخلاق الإلهية إلى حدّ تصبح معه تصرفاً في الأكوان، كما يدرك المتأمل في هذا النص مدى الصلة الثابتة بين النبوة والولاية من جهة كون الولاية وراثية روحية للنبوة واستمراراً عرفانياً وروحياً للحقيقة المحمّدية اعتباراً لكون كل ولي قطب، قائم على قدمه نبيّ، وتكون مكانته بعد مكانة ذلك النبيّ، وفي هذا قال الشيخ الأكبر: «أكمل الأقطاب المحمّدي وكل من نزل عنه فعلى قدر من وراثته، فمنهم عيسويون وموسويون وإبراهيميون، ويوسفوني ونوحيون، وكل قطب على حدّ من وراثته من الأنبياء، والكلّ من مشكاة محدّد عليه السلام الجامع لكلّ» (43). ففي هذا السياق بالذات نفهم قول ابن مشيش: «... وأحملني على سبيله إلى حضرك حملاً محفوظاً بنصرتك... وزجّ بي في بحار الأحديّة وأثقلتني من أحوال التوحيد». إن الدخول في بحار الأحديّة ودعوته إلى «التحقّق بالحقّ» و«الجمع» المعبر عنه بمقام «الجمع» ضدّ «الفرق» لا يكون إلا من حيث ولايته وتحقّق قطبيّته، قال ابن عجيبة: «... كان باطنه عليه الصلاة والسلام، أعطاء القوة من الجهتين: ظاهراً مضموراً بالشرائع، وباطناً معموراً بالحقائق، ولا يكون هذا إلا له عليه الصلاة والسلام، أو لمن كان على قدمه(ص)» (44)، وهنا تجدر الإشارة إلى ما قال به ابن عربي: على قدم كلّ وليّ نبي وأن القطب موضع نظر الله من العالم في كل زمان وهو على قلب إسرائيل عليه السلام (45). ولنتبع شرح ابن عجيبة على صلاة القنطرب ابن مشيش في هذا السياق بالذات، ويمكن أن نطلق من قوله وبعد أن كان عليه الصلاة والسلام دالاً على الله، كان حاجباً من حجب الحضرة، لا يدخلها أحد إلا على يديه فلذلك قال (ابن مشيش): «وحيجابك»... فكُل من دخل على يديه عليه السلام، وعظمه، وآتبع سنّته، أدخله الحضرة على نعت الهيّة والوقار والأدب، فاستقرّ في الحضرة على الدوام (46) ومن هنا يصف ابن مشيش مقام رسول الله

(ص) فيقول: «الأعظم القائم لك بين يديك»، يفسر ابن عجيبة ذلك باعتباره «أدباً فتعظيماً» (47)، ولما يدعو ابن مشيش قائلًا: «اللهم ألحقني بنسبه(ص)» فإنه يعني النسب الطيّب والذّي في آن، وأراد دوامه على متابته عليه السلام، وإلا فلا ينفع التّسب مع علم الأدب (48)، ولما يقول الشيخ ابن مشيش: «وحققتي بحسبه» فإنه أراد أن يكون على قدمه(ص)، فإن الأولياء رضوان الله عنهم، منهم من يكون نوحياً، ومنهم من يكون إبراهيمياً، ومنهم من يكون موسياً ومنهم من يكون عيسوياً ومنهم من يكون محدّداً، وهو أعظمهم لجمعه ما افرق في غيره» (49). بهذا تتضح لنا حقيقة العلاقة بين النبوة والولاية، ومن خلال كلام ابن عجيبة هذا الموصول بكلام الشيخ الأكبر إلى حدّ يبدو معه إعادة كتابه له أو استشهاداً تضمنه نسيج الشرح، يمكن أن نحكي فائدتين اثنتين على غاية من الأهمية:

1 - من خلال شرح الصلاة المشيشية تتجلى معالم العلاقة الثابتة والمتواصلة بين حلقات تصوف الغرب الإسلامي من ابن عربي (ق7هـ) إلى ابن عجيبة (ق12هـ) على مشهد الشكل والمضمون (50).

2 - يتأكّد الفكرة التي دافعنا عنها في أطروحتنا حول «الفكر الصوفي بإفريقية والغرب الإسلامي»، وهي أنّ تصوف الغرب الإسلامي وحدة متناغمة في أجزائها ذات بناء نظري متجانس قائم على التنوّع داخل الوحدة، وليس تصوّفاً طريقياً شيعياً يقابله تصوّف نظري علمي أو سنيّ يقابله آخر فلسفي. إنّ تصوف الغرب الإسلامي يجمع بين عمق الفكرة والأخلاق العمليّة مع الإخلاص في التجربة الروحية، ومن ثمّ جاز منطقيّاً، وفي ضوء البناء النظري والعرفي للفكر الصوفي بالبلاد المغاربية أن نقرأ صلاة ابن مشيش استناداً إلى «الفتوحات المكيّة» للشيخ الأكبر واعتماد معارفه، وفي ضوء أهمّ مفاهيم «تصوف أهل الحقائق»، هنا نصل إلى إشكالية ما زالت تحير الباحثين في التصوف والمشتغلين بالدراسات الصوفية وهي قضية التصنيف: تصوف طريقي أو شعبي وآخر فلسفي إشرافي أو نخبوي، كذلك تصوّف بحسب المذاهب الكلامية: سني،

إلى مقام «علم التحقيق» الذي يسط القول فيه ابن سبعين (668هـ) ورأى أنه يتجاوز منزلة علوم الفلاسفة وحكمهم العقلية (53)، وكما هو معلوم فإن ابن عجيبة تأثر بأبن سبعين وتلميذه الششتري ووضع شروحات كثيرة على مؤلفاته وأشعاره، ويتكلم ابن عجيبة عن «أهل التحقيق» فيقول: «إنهم لم يشيخوا مع الحق سواء، وأرادوا الكل منه وإليه، فالكل دون الله» (54). وهذا معنى قول ابن مشيش: «وحيثيته جوامع عوالم يتحقق الأول» يعني ذلك شهود الحقيقة بظاهرها وبباطنها بجميع العوالم الباطنية التي هي ملكات الإدراك ومراتبها العلم والفهم والفكر والعقل والتأمل والاعتبار (55). وهنا يصبح المعارف غالباً في الحق أمره بقدرته، ووجوده به لا بنفسه.

وقد عبر الششتري عن هذا الطور قائلا :

أنا بالله أنطق ومن الله أسمع (56)

ومعنى هذا أن المعرفة الصوفية تكون كشفاً وإلهاماً، وتلقياً مباشراً عن الله عز وجل الذي قال في محكم تنزيله: «وللذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا»، والمجاهدة في الله عز وجل هي الجهاد في سبيل الله، إنها للمجاهدة من أجل معرفة الله والتحقق به محبة وعرفانا، وتلك مقامات تؤدي بالسالك العارف إلى مقام الفناء في الله والبقاء به، وهذا معنى قول الشيخ الأكبر: «وإنما الفناء . . . هو فناؤك عن العالم بشهودك الحق أو ذاتك، فإن تحققت بمن تشهد علمت أنك شاهدت ما شهدت بعين الحق . . .» (57)، ومعنى ذلك أن معرفة الصوفية هي في جوهرها العلم اللدني الذي يتلقاه العارف مباشرة دون واسطة من الله تعالى وبه يحصل برد اليقين، وهذا عين ما تحقق للمخضر عليه السلام، الذي يرى الشيخ الأكبر أنه صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم الهوية والآية والعلوم اللدنية (58)، وكل ذلك لا يدرك إلا بالكشف ويفتح من الله، وقد كان ابن عربي يقول من لا كشف له لا معرفة له.

وهذه النازل في المعرفة والتحقق تتوقف على الإخلاص في العبادات والطاعات والانقطاع إلى الذكر والخلاوات

شيعي، زیدی، إنها تعريفات متهافئة وهشة، تأتي من خارج المنظومة الصوفية، وتساهم في تشتيت وحدة القول الصوفي، لكونها تجعله إما تابعا للفلسفة وعلم الكلام أو غير ذلك من تيارات الفكر في الحضارة الإسلامية. غير أن المعارف ينطوق التصوص الصوفية وخصائص التجربة الروحية، يلمس أن تلك التصنيفات نبعت في الحقيقة عن عدم معرفة بماهية التصوف في جوهره من حيث هو طريق إلى المعرفة واليقين منطلقه طقوس، العبادة والنسك والسياحات الروحاني، ومن ثمة تختلف أساليب التعبير عن التجربة، وتتعدد مرايا الخطاب الناشئ حولها، وقد أصاب الأستاذ علاء الفاسي، حين استند إلى قراءة الشيخ الأكبر ليقول: إن هناك «تصوف أهل الحقائق» الذين هم أقرب إلى الفلاسفة الروحانيين الإشرافيين من جهة الشكل و«صوفية الأخلاق». وهناك «تصوف أهل الزقات»، وهم الذين اختاروا أن يعبروا عن مواجدهم شعرا ويتجهون إلى الله بطبقة قلوبهم واستغرقهم في العبادة والروح، وهنا تجدر الملاحظة أن هذا التقسيم منهجي اعتباري لا غير لكون تصوف أهل الحقائق لا يتم إلا بعد التحقق بالأخلاق الإلهية، والانقطاع إلى العبادة والذكر، أما التصوف الأخلاقي فمن ثمراته المعرفة والتحقق بأسى المقامات، وذلك ما يعبر عنه أهل الرقائق شعرا أو نثرا كأنه الشعر.

4 - المعرفة والأخلاق الصوفية :

في سياق شرحه للصلاة المشيئية قال ابن عجيبة: «الشرعية تصلح الظواهر والطريقة تصلح الضمائر، والحقيقة تصلح السرائر، (وقال) الشرعية أن تعبد والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهد» (51). ومؤدى ذلك «أن الشرعية للباطنين والطريقة للساكنين، والحقيقة للواصلين» (52). وهكذا فإن نص صلاة ابن مشيش في جوهره مطلب من أجل المعرفة، أو مقام في المعرفة التوراتية التي تبدأ بمعرفة مقام «النوبة»، ومنزلة العبدية (52)، وتنتهي هذه الحاجة إلى المعرفة بإدراك تجليات الحق والروبية، فقول ابن مشيش «عرفني إني معرفة» - ثم استعماله «الحق والحقيقة» و«التحقق بالحق الأول»، ويحيل مباشرة

والسباحات، وهذا معنى التخلية والتخلية (59)، التخلي عن الشواغل والتفاصيل والردائل، ثم التحلي بالقضائل والصفات المحمدية وذلك من منازل الإحسان.

وكما تقدم بيان ذلك فإن ذلك مشروط بالإخلاص في تجربة السلوك والمتخلق ويأدراك حقائق علم أهل الذوق من أقطاب الصوفية، وقد تبين لنا أن الفصل بين تصوف ابن عربي وابن سبعين وغيرهم من كبار المنظرين للفكر الصوفي لا يتفصل في جوهره على أدواق

والعارفين من الأوفياء المحققين بمقامات العلم اللدني واليقين مثل ابن مدين والمهدوي والباجي (أبو سعيد) وابن مشيش والشاذلي وابن عروس وصولاً إلى ابن عروس والقشاش والدرقاوي وابن عجيبة الذين التقى فيهم التنظير بحسن السير في الأخلاق وحازوا مقامات العرفان والتنوير وامتلكوا حسن التدبير، أما ما حدث من بعض زيارات وطقسميات لاحقة في طرقتهم فذلك من وضع الأتباع والمريدين لا دخل لهم فيه.

المصادر والمراجع

- (1) الباديسي (عبد الحق) المقصد الشريف والشرع اللطيف في التعريف بصلحاء الزنف، تحقيق سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية الرباط، 1993
- (2) الشاذلي (أبو يعقوب) الشروق إلى رجال التصوف، ط2، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997
- (3) ابن عيثون الشراط (أبو عبد الله) الوحي الباطني للإنسان بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق زهران النظام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997
- (4) صدر عن المكتبة المسقة تونس في أجزاء، أربعة مجلدات جماعي 1998-1999
- (5) الدتاي (عبد الرحمن) مشارق أنوار القلوب ومعالج أسرار الغيوب تحقيق هـ. ربيع دار صادر بيروت (د.ت).
- (6) مازال هذا المصنف المرجعي في عداد المخطوط ضمن وصيد المكتبة الوطنية التونسية، تقع إحدى نسخة تحت عدد 18555 وصيد ح ح عدد الوهاب.
- (7) ابن الصبّاغ (الحميري أبو القاسم) درة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي، ط تونس 1304هـ/ 1886 م وصدر بالقاهرة، دار الزناقي (د.ت).
- (8) الهروي الشاذلي (أبو العباس)، المعري في مناقب سيدي أبي يزي، تحقيق أحمد فريد المريدي، دار الكتب العلمية، بيروت 2006.
- (9) ابن الطواغ (عبد الواحد) سبب المقال وفك العقاب، تحقيق محمد مسعود حبران، دار الحرب الإسلامي، بيروت 1995.
- (10) ابن أبي لحية، نور الأمارش في مناقب القشاش، تحقيق لطفي عيسى وحسين بوجرة، المكتبة العتيقة، تونس، 1998.
- (11) الكحلوي (محمد) الفكر الصوفي بإفريقية والغرب الإسلامي، رسالة دكتورا، أنجزناها بإشراف الأستاذ توفيق بن عامر، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة 2007، صدر واهنا عن دار الطليعة، بيروت.
- (12) أحمد بن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش. سلسلات نورانية فريدة، جمع وتقديم المعمري الخالدي عبد السلام، دار الرشد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، 1420هـ/ 1996.
- (12) هناك خلاف بشأن تأريخ وفاته، قال الشيخ عبد القادر التليدي، «... وأما وفاته فكانت على المشهور سنة 625هـ/ 1227م، انظر، كتابه، المطرب مشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط، المغرب، 200، ص

- 101، وقال ابن عجيبة توفي رضي الله عنه شهيداً سنة 622هـ أو 1224م، انظر شرح صلاة القطب ابن ميثيق، ص 11. وتردد عبد الصمد العشاب في هذا التاريخ ما بين 622هـ و625هـ انظر كتابه، القطب الزباني، مولاي عبد السلام بن ميثيق، مطبوعات الجمعية المغربية للتصاميم الإسلامي، الرباط، 1996، ص 18. وفي السياق نفسه يمكن مراجعة: تاريخ ابن حلقون، والتأصري، الاستقصاء لأخبار العرب الأفاضل، منشورات وزارة الثقافة المغرب، ج2، ص 264 وما بعدها. ويعد كتاب زكوة زويات «ابن ميثيق شيخ الشاذلي» مقلة إلى العربية أحمد التوفيق (420 صفحة) مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2000 أو مرجع حديث يمكن الاعتماد عليه في الترجمة لسيد بن ميثيق والتعريف به وبنهجه الصوفي.
- 113) الحيمري، درة الأسرار، مطبعة الدولة المصرية تونس، 1886، وصدر الكتاب نفسه في طبعة شعبية مصر (د.ت)
- 114) حول هذا الخبر انظر، درة الأسرار، طه تونس، ص 7.
- 115) السكتري، لطائف المذاق، الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- 115) تجدر الإشارة إلى أنه وضعت شروح كثيرة على كتاب «حكم» ابن عطاء الله السكتري، منها شرح ابن عباد الزندي والفري، مطبعة البابي الحلبي 1982، وشروحات أحمد زروق، وشرح ابن عجيبة المسمى «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»
- 116) صدرت بتحقيق محمد الغراب، طه دمشق 1998.
- 117) نشر النص كاملاً مسجولاً خطأ إلى سيدي محمد الحراق في النهاني، سعادة الدارين، دار الكتب العلمية، 1996، لكن المخطوطات تقول عكس ذلك.
- 118) صدر هذا الكتاب عن دار الجليل بيروت (د.ت)
- 119) انظر في هذا المعنى كتاب، اخمصه القبية وتعمقه الصوفية، دار الفسحة بيروت 2005، فصل مراتب الوجود والتجليات الإلهية، ص 102 وما بعدها.
- 120) محمد سعيد صمدي، التصلبات بين لكون وتفكر، العلاء شبيبة نموذجاً، ضمن، مجلة «المشاهير» تصدرها، وزارة الثقافة المغربية، العدد 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.
- 121) ابن عجيبة، شرح الصلاة المشيشية (سبق ذكره) ص 10-21.
- 122) من أكابر شيوخ الطريقة السنية الدرقاوية، ولد بمدينة بني سديمان لبحرية بأقصى شمال المغرب وبها نشأ وشب من أبرز شيوخه مولاي العربي الدرقاوي ومن أهم تلامذته أحمد بن عجيبة وسيدي محمد الحراق التطواني، (ت 1261هـ/ 1845) وللشيخ البوزيدي راية وبائية ونصوص كثيرة في آداب الطريق، راجع بشأنه الشيخ التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، ص 216 وما بعدها.
- 123) المصدر نفسه، ص 10.
- 124) عبد الصمد العشاب، القطب الزباني مولاي عبد السلام بن ميثيق، مطبوعات الجمعية المغربية للتصاميم الإسلامي، الرباط، 1996، ص 45.
- 125) ابن عجيبة مرجع نفسه، ص 43.
- 126) م.ن، ص 10.
- 127) الخلاص، الأعمال الكاملة، تقديم محمد عباس، رياض الريس، بيروت، 2002، ص 249 و ص 116
- 128) محمد الحراق، الحكم، ضمن مجموع مع-ح-حس 11948 و 89/ 94 ب مقلا عن عبد الوهاب الميلاي، ظاهرة اللذة في اللغة الصوفية، أصول وتجليات ومواضع، مجلة «المشاهير» المغربية (العدد السابق الذكر)، ص 272.
- 128) في الأصل باطنية لكن ذلك لا يستقيم من جهة قواعد اللغة العربية.
- 129) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب بن ميثيق، ص 16.
- 130) م.ن. ص 19.

- (31) الحلاج الطواسين، دراسة وتحقيق لويس ماسينيون، باريس 1913، ص 197 .
- (32) م. ن.، صص 119 - 120 .
- (33) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 22 .
- (34) م. ن.، ص 23 .
- (35) م. ن.، ص 28 .
- (36) م. ن.، ص 30 .
- (37) ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 100 وما بعدها. وانظر فصوص الحكم، ص 48، 49 .
- (38) ابن القارض، الديوان، ط. دار صادر بيروت، (د.ت)، ص 142 .
- (39) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص 26 .
- (40) ذكره يوسف ريدان في مؤلفه الفكر الصوفي بين عبد الكريم الحلي وكبار الصوفية، ط 2، دار الأمير، القاهرة 1998، ص 134 .
- (41) هذه الاصطلاحات الصوفية الدقيقة أعلمها للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهي تدلّ في مجموعها على الحقيقة المحمدية وبحسب مقام الكلام، ومنزلة التجلي (انظر في هذا الجزء الأول من كتابه الفتوحات المكية، وانظر كتابه فصوص الحكم، تحقيق أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي 1980 .
- (42) في الباب الثالث عشر من الفتوحات المكية بين ابن عربي كيف أنّ الزوج المحمّدي حقيقة برزت في عالم برزخي، وجد منذ الأول، تجلّى على نحو باطن في الأنبياء والزّسل السابقين، وتجلّى ظاهراً في حياة حاتم السبّين وإمام المرسلين محمد داته وتلك الحقيقة هي التي ينزلي الأولياء القيام بها بحسب وراثتهم لمقام الفطانية والوقفية، وهذا معنى دورة الملك .
- (43) ابن عربي، الرسائل ط 1، لكتاب، منزل القطب 1048، ص 6 .
- (44) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش ص 19 .
- (45) ابن عربي، المصطلحات، ملحقاً بتعريفات المرحاني، ص 310 .
- (46) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش ص 17 .
- (47) م. ن.، ص 27 .
- (48) م. ن.، ص 28 .
- (49) م. ن.، ص 29 .
- (50) علّال الفاسي، التصوف الإسلامي، أعدّه المغرب، للنشر، عبد الرحمان بن العربي الحريشي، مطبعة الرسالة الرباط، 1998، ص 19 20 انظر ابن عربي الفتوحات ج 1 .
- (51) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 21 .
- (52) م. ن.، ص 28 .
- (53) العبدية اصطلاح استعمله الأستاذ طه عبد الرحمن للدلالة على ضرورة طاعة الله والقيام بحق العبودية تجاهه فمصطلح العبدية يحيل على العبد والعبادة في آن .
- (54) ابن عجيبة، شرح، ص 32 .
- (55) م. ن.، ص 32 .
- (56) م. ن.، ص 32 .
- (57) ابن عربي، الفتوحات المكية ج 2 ط دار صادر بيروت، ص 513 .
- (58) ابن عربي، فصوص الحكم ج ط الكتاب العربي بيروت 1980، ص 197 .
- (59) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 32، وانظر عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ط دار الأمان، المغرب .

التصوف في الغرب الإسلامي، دراسة تحليلية لرسالة نادرة للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي بعنوان تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص

علي ساسي (*)

تمهيد :

تحقيقه (2) والكشف عن مضمونه ولا شك، فرصة للمهتمين بآثار الشيخ لحسم عديد القضايا المتعلقة بفكره، سواء منها المرتبطة بأطروحاته المعرفية الفلسفية التصوفية أو معتقداته الاندھية أو مواقفه السياسية إن صح التعبير (3). وفيه يلي عرض مقتضب للتمشي المهجي لإخراج هذا العمل. قسمنا هذا العمل إلى ثلاثة محاور، عرضنا في الأول ترجمة الشيخ الأكبر وعرفنا بالرسالة ودوافعها والمرسل إليه، وتبسطنا في الثاني لتقديم وتحليل مضامينها، وخصصنا المحور الثالث والأخير إلى إبراز القيمة الوثائقية للرسالة.

I - المحور الأول : تقديم المؤلف والتعريف بالرسالة ودوافعها والمرسل إليه

1 - ترجمة الشيخ محي الدين بن عربي :
كما أشرنا إلى ذلك في عمل سابق (4)، فقد أغنت الدراسات قديمها وحديثها، وشهرة الشيخ الأكبر عن

على الرغم من الجهود التي بذلت وما تزال تبذل للبحث والتفتيش على آثار الشيخ الأكبر، فلا تزال العديد من كتاباته مغمورة ضمن مجاميع المخطوطات المتناثرة في مكتبات العالم. وحتى تلك التي تم الكشف عنها وتناولها بالدرس في إطار البحوث الجامعية والمؤتمرات العلمية، فإن العديد منها لم تظهر بعناية المتمكنين من لغة الفصاح، ولم تحظ بالتحقيق والنشر في لغتها الأصلية (1). وتعد هذه الرسالة من أبرز هذه المؤلفات المغمورة والمغفول عنها على أهميتها، ذلك أنها تفرد فيما نعلم، بالكشف عن جوانب أساسية تتعلق بمعتقد الشيخ الأكبر ومواقفه من القضايا المألقة كقضية الإمامة والخلافة والفرق والفتنة الكبرى. وهي مسائل قلما تناولها الشيخ في ما عرف من كتاباته بمثل هذا الوضوح. ولعل الصبغة الشخصية الخاصة بالرسالة هي التي حدثت به إلى كشف العذار، وعدم التحفظ كما سيأتي بيانه.

فنحن إذن أمام أثر نادر، بالغ الأهمية، سيكون في

(*) باحث، تونس

البحث والإطالة فيما يتعلق بحياته وعلاساتها. ولذا ستركز في عملنا هذا على أهم المحطات، مع شيء من التبسط في الجوانب التي يمكن أن تفيد في فهم ظروف وعلاسات هذا الأثر الذي نقدمه.

- نسبه : هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ويكنى بأبي بكر، ويلقب بمحي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق. ولد بمدينة شرق الأندلس يوم الإثنين 17 من رمضان عام 560 للهجرة الموافق 28 لـ جويلية 1165م حيث شب في أسرة متبعة بأصول الدين والتصوف. فكان أبوه عالما بأصول الفقه، ومؤثرا للزهد والتقوى والتصوف. أما أخواله فقد تخلى أحدهم ويدعى يحيى بن ويغان عن ملكه بتلمسان على إثر ملاقاته بأبي عبد الله التونسي عابده وقته. في حين بلغ الثاني ويدعى أبو مسلم إقبولاني درجة عليا في المقامات الروحية. أما عمه فقد انخرط متأثرا نسبيا في الطريق الصوفي، إلا أنه برع فيها وتحقق من أعلى المقامات. انتقل ابن عربي مع أسرته سنة 569 / 1172 إلى إشبيلية التي تحولت إلى مركز ثقافي وديني مشرقا بعد نزاع قرطبة بسبب الاضطرابات، فعمل في هذا الشغل وتبع من سائر علوم عصره على أيدي شيوخ ذلعي الصيت. فحفظ القرآن وحلّل القراءات السبع، وعلوم الحديث، وقد بدأت بوادر نبوغه الصوفي في الظهور، فدفعه والده إلى أبي الوليد ابن رشد لاختباره، فكان اللقاء الشهير الذي دونه في الفتوحات (5) والذي أظهر غمسه في الطريق الصوفي. تزوج وهو شاب بالغ بفاتنة تضاهيه في الكمال الروحي والخلقي، والجمال الظاهري. فحضرت همة للترغل في العلوم الروحية والإيمان فيها (6). فأخذ يجوب الأندلس بالطول والعرض مقتنيا آثار الشيوخ من الزهاد والصالحاء، وأهل الحديث وأتباع المدرسة المشرقة (7). وقد تزامن ذلك مع توارد التجارب الروحية عليه بقطعة ومناما. فتعرف على شخصية الخضر الأسطورية في ثلاث لقاءات (8). ولم يبلغ سن الثلاثين حتى استكمل ما بالأندلس، فشد الرحال إلى البلاد المجاورة وبالتحديد إلى المغرب الأوسط للاقاة الشيخ أبي مدين زعيم الطائفة

الصوفية ببلاد المغرب (9)، إلا أن الظروف حالت دون ذلك، فاستعاض عن ذلك بالبحث عن تلامذته، فتحول إلى تونس سنة 590 / 1194 في زيارة أولى، وفيها كان له اللقاء الثالث مع الخضر على سطح المركب الراسي بالميناء. كما شهد بعدها أحوالا أبهرت الناس وزادت في ذبوع صيته (10). وقد لقي في تونس حظوة لدى الحاكم الموحد، واجتهد على عادته في تمقيب أخبار أهل الطريق الصوفي، فاطلع على كتاب خلع النعلين لابن قسي، والتقى بالشيخ عبد العزيز المهدوي (11) الذي لاقاه بشيء من البرودة بسبب ما أظهره ابن عربي من الزهو والشرة المتعمدة؛ حيث أنشد بحضرة الشيخ الأبيات التالية :

أنا القرآن والسبع المثاني
روح الروح لا روح الأرانسي
فؤادي عند معلومي مقيم
شاهسده وعندكم لسانسي
فلا تنظر بطرفك نحو جسمي
وعند عن التئيم بالمفاني
وغص في بحر ذات الذات تبهر
عجائب ما تبدت لعيان
وأسرار برأت مبهمات
مكرة بأرواح المعاني (12)

ثم كر راجعا إلى الأندلس حيث توالى عليه الأحوال، فسمع وهو في أحد الطرق أناسا يتسامرون، منشدين أشعارا قالها في نفسه أثناء إقامته بتونس في مقصورة ابن المثنى بالمسجد الجامع ولم يسمعها غيره، فكانت الحادثة تأكيداً له لظاهرة رجال الغيب. وتردد بين حواضر الأندلس وبلغ في الأثناء مقام الفناء، فبدأ في إلقاء الدروس الصوفية إلا أنه اصطدم بمعارضة بعض المتأثرين من الفقهاء الذين أكثروا ضده السلطان الموحد، فتحول إلى سبتة ومنها رجع إلى الأندلس للقيام بزيارة وداع، تحول إثرها إلى مراكش حيث كوشف برؤيا أمر فيها باصطحاب أحد الأشخاص المنعوتين له، والهجرة إلى الشرق. فأتى ذلك وجم نحو الشرق فمر بتلمسان ثم بجاية وحط الرحال بتونس في زيارة أخيرة وذلك سنة 598 / 1202 وكان قد بلغ درجة من النضج

الروحي وواضعا إطارا معرقيا لم يتمكن أحد من اختراقه وتجاوزته إلى يومنا هذا. وبالتوازي لهذا العمل الضخم واصل تدريس مريدته والرّد على رسائلهم دون فسخ إلى أن وافته المنية في 28 ربيع الثاني سنة 638 الموافق 16 نوفمبر 1240 دفن في سبّح جبل قسيون بدمشق.

2 - مؤلفاته :

لئن ذاعت شهرة ابن عربي من خلال كتاباته الموسوعية كالفتوحات المكية وفصوص الحكم ومحاضرات الأبرار وغيرها، فإن عددها تعدى المئات ولم يتوصل الباحثون إلى حد الآن إلى اتفاق نهائي بشأنه (13). ذلك أن مجاميع المخطوطات مازالت تطل علينا بين الحين والآخر بهذه الرسالة أو تلك مما لم ير النور بعد تحقيقا ونشرا. والملاحظ أن هذا الإنتاج الضخم، لئن كان مشدودا بغيظ واحد وقلق يتمثل في البحث عن الحقيقة الروحية، فقد تلون من حيث المضمون والشكل وحتى الأسلوب بحسب الحالات. فلهذا نجد ابن عربي على التلميح والرمز والإشارة في معظم كتاباته التي قصد بها النشر على نطاق واسع، فقد جنت في مراسلاته الخاصة إلى التصريح والكشف عن بواطن الأمور وما يعتقده ويضمّره في خاصة نفسه، كما كان الشأن في رسالته إلى الشيخ المهدي (14)، وكما هو عليه الحال في هذه الرسالة التي بين أيدينا، والتي خص بها الشيخ أحد مريدته، وهو ما ستبسط في إبرازه فيما يلي.

3 - التعريف بالرسالة والمرسل إليه وتقدير وتحليل مضامينها وإبراز قيمتها التاريخية :

1 - التعريف بالرسالة وتنزيلها في إطار كتابات ابن عربي :

تندرج هذه الرسالة ضمن الأعمال النادرة التي خرج فيها الشيخ الأكبر عما درج عليه في سائر

والكمال الصوفي، فالتقى مجددا بالشيخ المهدي وأقام في منزله تسعة أشهر ونيف، أمضاها في تدارس قضايا التصوف والتأليف، فأتى كتاب إنشاء الوائز، ثم تحول إلى مكة وفيها التقى بشيخ إيراني على درجة متقدمة من المعرفة بالطريق والورع، وانتهر بجمال ابنته الخلفي والروحي، فآلمهم ديوان الأشواق. وطاب له اللقاف في مكة فشرع في تأليف موسوعته الصوفية الفتوحات المكية والتي سيستمر في صياغتها بقية عمره ليختزل فيها عصارة آرائه وإلهاماته ومبادئه العقلية والروحية. وحوالي سنة 602 / 1204 شدّ عصا الترحال مجددا إلى الموصل للقاء الصوفي الشهير علي ابن عبد الله ابن جامع الذي ألبسه الحضر الحرقرة مباشرة، فآلبسها بدوره لابن عربي خلال هذا اللقاء. ومن مكة شدّ الرحال مجددا إلى القاهرة حيث اصطدم بمكاند فقهائها واضطر إلى الفرار بجلده إلى مكة حيث أمضى ثلاث سنوات في سكونية واستقرار انتقل بعدها إلى قونية، وكانت شهرته قد سبقت، فتلقاه أميرها السلجوقي بالترحاب. وفيها تزوج بوالدة تلميذه المفضل صدر الدين القونوي الذي سيكون له الفضل في نشر أفكار الشيخ والمحافظة عليها. ومن قونيا انتقل إلى أرمينيا ثم إلى بغداد حيث التقى بالشيخ أبيه شهاب الدين عمر السهروردي. ومنه عاد مجددا إلى مكة حيث واجهته حملة تشهير بسبب قصائده التي نظمها خلال رحلته الأولى ولقاءه بالشيخ الإيراني وابته نظام، ولرّدع المفتريين انكب على شرح ديوان الأشواق وبيان ما أشكل من رموزه، فألحم خصومه وأظهر عجزهم وضعف إدراكهم. ثم تحول إلى حلب سنة 613 / 1216 حيث قوبل بالترحاب والتبجيل فأمضى فيها قرابة السبع سنوات، ثم تحول منها إلى دمشق سنة 620 / 1223 حيث حل في ضيافة صاحبها الملك المظلم صاحب الإجازة التي منحها إياه ابن عربي واثبت فيها قسما كبيرا من كتاباته. وخلال إقامته هذه تلقى في رؤيا منامية كتاب فصوص الحكم من الرسول صلى الله عليه وسلم الذي طلب منه إخراجه للناس، فأتمه سنة 627 / 1229. ثم شرع في مراجعة موسوعته الشهيرة الفتوحات المكية التي أودعها عصارة ما أطلع عليه وكوشف به وتلقاه بواسطة الإلهام في كل ما تعلق بعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة، مختزلا بذلك مسيرة أحقاب من الترقى المعرفي

ب) شخصية المخاطب والظرف المكاني والزمني لتأليفها :

للأسف وعلى غير العادة، لم يذكر ابن عربي في هذه الرسالة ما من شأنه أن يعين على تحديد الشخصية المعنية بها ولا مكان تأليفها ولا تاريخه. وهذا ما يتعدى معه البت بصفة قطعية في هذه الجوانب ويدفعنا إلى الترجيح بحسب ما يتراءى لنا من صواب. ففيمما يتعلق بالشخصية المعنية بها فقد ذكر ابن عربي بأنه "من تميز عليه مسألته وتنجح لديه طلبته فهو من المؤكد أن يكون في التابعين والمريدن لكن ليس من كبار الشيوخ الذين اعتاد ابن عربي مخاطبتهم وتسميتهم بأسمائهم والتزويج بهم. أما فيما يتعلق بمكان تأليفها فلم يتضمن النص أي إشارة إلى هذا الجانب، ولكن وباعتبار زمن كتابتها والذي سنحاول تبيته، فالأرجح أنها كتبت أثناء تواجده الشيخ بالشرق وبالتحديد في دمشق حيث انتهى به المطاف. وأما بخصوص تاريخ تأليفها فالتنص بخلو أيضا من أي إشارة إلى ذلك، لكنه يوفر من حيث المعطيات والأفكار المعروضة ما من شأنه أن يعين على الإقتراب من الترجيح الأقرب للصحة، وهو ما أولمسه أحد الباحثين القلائل الذين عالجوا هذا الأثر (22). حيث توصل بمقارنة ما جاء في مقدمة الفتوحات بخصوص عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل ولا برهان (23) وما ورد في نص التذكرة بخصوص عقيدة التوحيد (24) وبعض الإصطلاحات كمسألة العدم الإضافي الواردة في الآخرين بنص الصيغة، إلى اعتبار رسالة التذكرة متممة للفتوحات للكية ومتأخرة عنها، ويعزز هذا القول عدم ذكر التذكرة في فهرس مؤلفات الشيخ الأكبر التي ألفها حوالي سنة 632 ولا في الإجازة التي خص بها الملك المظفر والتي تتطابق من حيث التاريخ مع كتابة الفهرس (25). ولما ثبت أن ابن عربي شرع في تأليف الفتوحات سنة 598 / 1201 أي بعد انتقاله من تونس مباشرة، ولعله بدأ في ذلك أثناء تواجده فيها كما تذكر بعض الروايات، فيمكن اعتبار هذا التاريخ إذن كحد فاصل إلى الوراء بالنسبة إلى تاريخ تأليف رسالة التذكرة، في حين يبقى الحد الأقصى إلى الأمام غير محدد أي إلى

مؤلفاته المرجعية (15) فتجا فيها منحى مغايرا من حيث الدوافع عما عودنا به، ويتضح ذلك على مستويات عدة :

- على مستوى الدوافع الباعثة على تصنيفها، حيث يذكر الشيخ بأنه ألفها استجابة لطلب أحد مريديه في التعرف على مذهب شيخه ومعتقده. فانساق إلى شرح معتقد أهل السنة والجماعة الذي يدين به والحديث في الإمامة والخلافة الراشدة والفتنة (16). فالواضح إذن أنه ألفها بدافع شخصي وذلك خلافا لعادته في التأليف عموما حيث صرح مرارا وتكرارا بأنه إنما يعتمد إلى الكتابة إما تحت الحاح الإلهام (17)، أو استجابة للأمر الإلهي (18) أو لرؤيا تنامية يؤمر فيها بإخراج كتاب على نحو ما، كما كان الشأن في تأليفه لكتاب فصوص الحكم (19).

- على مستوى الطريقة المتبعة في كتابتها، لم يعتمد الشيخ إلى ما جرى عليه في جل كتاباته من انتاج طريقة الغموض المقصود والإشارة والتلميح دون التصريح تليسا على المتأولين من عامة الناس "وعلمائهم" (20)، بل جاء بها مكشوفة المعاني والأغراض دون تحفظ وذلك سواء فيما تعلق بالعرض المستفيض لمعتقده الإيماني أو لمواقفه من المسائل التاريخية كمسألة الإمامة والخلافة الراشدة والفرق والفتنة، وهو الأسلوب الذي سلكه في معالجة هذا النوع من الرسائل (21).

- على مستوى الأسلوب التأليفي، لم يلتزم الشيخ بالصرامة المبهودة في كتاباته والتي تتنظم عادة في عرض متناسق وإن غمض معناه في بعض الأحيان، بل انساق في حديث مسترسل تارة، متداخل أخرى، وكأنه في محادثة ومحاوره عفوية أو إلقاء وعظ. فأكثر من الاستطرادات فذكر أشياء واستدرك أخرى وانساق إلى التكرار بحيث تداخلت أفكاره بطريقة تشوش على القارئ متابعتها على سهولتها من حيث التعبير هذا فيما يتعلق بطبيعة الرسالة.

قرب وفاته. وعلى هذا النحو يمكن الجزم بأن التذكرة تندرج ضمن التأليف المتأخرة للشيخ الأكبر أبي الفترة الدمشقية.

II- المحور الثاني: تقديم وتحليل مضامينها:

للاعتبارات الأئمة والمتعلقة بالأسلوب المتبع في كتابتها، ليس بوسعنا اتباع النسق التأليفي للرسالة للوقوف على مضامينها، وقد استعضنا عن ذلك باتباع منهج يعتمد العناصر الرئيسية الواردة فيها بعد تجميعها والتي يمكن إجمالها في ثلاثة وهي على التوالي:

- المسائل العقائدية وتعلّق بالتوحيد وحقيقة الرسول والنبوة والقرآن والإيمان والفرق الدينية.
- مسألة الإمامة والخلافة الراشدة ومآثر الصحابة.
- مسألة الفتنه وخلاف معسكر الشام والعراق.

1 - العنصر الأول: المسائل العقائدية وتعلّق بالتوحيد وحقيقة الرسول والنبوة والقرآن والإيمان والفرق الدينية.

أ - التوحيد :

يستهل ابن عربي هذا المحور (26) بـ «التوحيد» في التّعليق مستندا على آراء ابن حنبل والشافعي في العقه وشيوخ الطريقة والحقيقة عن تلمذ عنهم مباشرة أو عن طريق آثارهم في ما يتعلّق بالمعرفة الصوفية، وبعد إيراد حديث الفقرة الناجية (27) والأشهاد على معتقده الذي يتوافق ومعتقد أهل السنة والجماعة يسود في وصل إضافي عقيدة الشيخ عبد القادر الجيلاني (28) في التوحيد والتفريد والتي أجمل فيها صاحبها ما تفرّق لدى غيره في هذا الباب، فأثى على صفات التنزيه والتشبيه والجمع بين الصّدين، وهي الخاصية التي ميزت أهل السنة والجماعة والتي نص عليها القرآن بصفة صريحة في عديد الآيات «ليس كمثله شيء» وهو السميع البصير» (29) «والظاهر والباطن» (30). ثم يتخصّص في وصل إضافي لشرح ما تقدم مبنا أزلياً وقدم الله «كان الله ولا شيء معه» وحدث الأشياء. وبيّن بأن هذا الحدوث لم يكن عن عدم محض بل عن عدم إضافي، وذلك أنّ هذه الأشياء وإن كانت معدومة الأعيان فهي ثابتة في علم الغيب، الدليل على ذلك قوله تعالى «وإن من

شيء إلا عندنا خزائنه» (31)، ويذكر بأن عندية الحق أمر نسبي لا وجودي، والنسب ثابتة العلم معدومة الوجود. فهي الإمكانات التي تختزنها الأسماء الحسنی والصفات العلی، والتي توجه عليها الخطاب الإلهي، فظهرت بفعل كلمة كن (32) من مقصورة الغيب إلى فضاء الوجود، فتكثر الحق بما نسب إلى نفسه من هذه الأسماء والصفات. وهذه الإمكانات أو الأشياء، وكما هو واضح في سياق العرض، نابعة عن الأسماء والصفات لا عن الذات الإلهية المنزهة. وهي تحمل في أصلها وجهين، وجه إلى الخالق وهو وجود محض ووجه إلى طبيعتها وهو عدم محض، إذ ليس لها سوى وجود عرضي فان. والعارفون بالله يطمعون على هذا الأمر أثناء معراجهم المعرفي ويقولون على حقيقته بالمشاهدة العينية، فيتحققون من معنى «كل شيء هالك إلا وجهه» (33). وبهذا الاعتبار تتوضح صورة الارتباط بين الخالق والمخلوق بين القديم والحديث، وهي صورة معنوية لا مادية وهذا الذي غاب عن الكثير ممن عجزوا عن استصاغة هذا الإعتبار، قرأوا فيه دعوة لوحدة مادية للوجود.

ويتوضح مما سبق بأن الشيخ وإن أوغل في الكشف عن حقائق لا يلمح إليها الفهم لدى العامة خاصة، فهو لم يتجاوز حدود الإطار العقائدي السني وهو ما سنلحسه أيضا في بقية العناصر التي تعرض إليها في الرسالة.

ب - حقيقة الرسول والنبوة :

يتطرق في هذا الفصل من الرسالة (34) إلى حقيقة الرسول استنادا إلى الأحاديث الثابتة «أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بمثا» و«كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» وإلى الأخبار المروية عن علي بن أبي طالب في تأكيد هذا المعنى، بقوله أن الذات النورانية الثابتة للرسول صلى الله عليه وسلم هي أول ما انخرق من عالم الغيب في عالم المعاني قبل خلق الأكوان. ثم تالت عمليات القبض منها فشوهت نبوته في السماء قبل بعثته في الأرض، فكان بذلك آدم الأرواح كما كان آدم أبو الأجساد، وهو السراج المتير الذي يستمد من القبض الأقدس الأعلى وبعد الأرواح والبصائر والقوات. وقد انتقل نوره في جميع المراحل إلى أن ظهر بالصورة والمعنى في آخر الزمان رحمة للعالمين.

ثم يتخلص ابن عربي بعد هذا العرض المستفيض للكشف عن سر حروف اسم محمد صلى الله عليه وسلم وتشكل شخص نوع الإنسان المحمدي في عالم المعاني بصورة حروف اسمه، وينتهي إلى القول بأنه وتبعاً لذلك، فقد ظهرت صورة المؤمن على شكل الصورة المحمدية صورة ومعنى أي مفتوح البصيرة متوجه إلى عالم الغيب.

وصورة الكافر بالصورة دون المعنى أي مغموس البصيرة يرى الحق في صورة الباطل (35). ويورد كمستند لما تقدم مقولة الشيخ عبيد القادر الجيلاني «النبوة نور من أنوار العزة -مضيفاً- بأن الرسول هو السفير بين الخالق والخلق والمترجم عن القرآن، ولذلك صارت السنة تفسيراً للقرآن، فالرسول «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» (36). ثم يتسبط في شرح كيفية سريان نور النبوة في مشكاة قلب الرسول وانخراق مغيبات أسرار الأزل لعون عقله ليصبح المترجم بين القدم والحديث. فالقرآن نور والرسول متحقق بمعانيه فهو نور على نور، وهو الفرقان المبين بين القبطيين وقبلة كل وافد على الحق، والبرزخ الجامع لمعاني الأسماء والصفات ومعد لسائر العوالم بسبب قوى صفاتهم واستعدادهم. وكما هو مبين لا يخرج ابن عربي في هذا العرض عن ثوابت السنة والأخبار، شعاعاً إلا فيما يتعلق بأسرار الحروف والتي يظن بأنّها تأتيها من علوم شيوخ الطريقة ورجال الحقيقة، وهي علوم ذوقية ليس لعلماها الرسوم إليها مرئي، على أن أقل أنصب المؤمنين منها التسليم والتصديق بها.

ج- حقيقة الإيمان :

يتناول في هذا الفصل (37) أصول الإيمان، فيستهل بالتعريف فيذكر بأن الإيمان هو التصديق وجملة قول وعمل وثية وما وافق السنة، وهو يزيد بالطاعة وينقص بالمعاصي ويقوى بالعلم، ونتيجته استقرار القلب وطمأنينة النفس. والعلم المقصود هو العلم بالله وهو على نوعين معرفة سمع وهو التصديق ومعرفة عيان وهو المشاهدة بعين اليقين، ويورني هذا إلى مقام الإحسان ورتبته حق اليقين وهو مخصوص بالصدقين والشهداء ومن اختارهم الله للسمعة والهداية. ثم يتخلص للحديث في العبودية،

فيذكر بأنّها على نوعين أمر يحكم به على العبد في كل أحواله من صحة وسقم وغنى وفقر، ويستوجب الرضا والإطمتنان. وأمر يأمره به ويتعلّق بالفرائض والتكاليف. ثم يتخلص من هذا، للحديث عن شعب الإيمان وأعلامها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذن كما هو في الحديث. ثم يستعرض آراء الفرق كالجهمية والكرامية والمعتزلة في تأول ما جاء في الأسماء والصفات. ويستدرك في آخر الرسالة فيعود للحديث في الإيمان وبالتحديد في مسألة الجنة والنار، ويكرر حديث الفرق المبتدعة، فيستعرض أصنافهم ليورني إلى الإثنتين وسبعين فرقة، ويشدد في هذا الباب على نبذ هذه الفرق ومعتقداتهم وبشيء على أهل السنة والجماعة ويشدد على وجوب التخلّق بالقرآن والسنة والإقتداء بالصحابة، وهو معتقده الذي ينهي الرسالة بالإشهاد عليه والتسري بما سواه. وهكذا يثبت ابن عربي من خلال العناصر الإيمانية التي تم استعراضها منهجه السني وإن بدا متمايزاً في فهمه للأشياء وتأوله للآيات والأحاديث لما هو متداول في المؤلفات السنية، وهو ما سنلمسه بصفة أدق فيما تناوله من قضايا في الرسالة.

- 2 - العنصر الثاني : الإمامة والخلافة الراشدة ومآثر الصحابة

بعد الإشهاد على نفسه إشهاداً يقينياً، بأن أئمة الأمة قد أخبر عنهم الله تعالى في كتابه وهم في طي العدم «واجعلنا للمتقين إماماً» (38) معلناً بذلك موقفه الثابت المقاتل بشرعية خلافة الخلفاء الراشدين على الصورة التي تحت عليها وتطرق ابن عربي إلى آراء الفرق حول هذه المسألة (39). فأورد رأي القائلين بوجوبها بالنص والتوقيف من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم فرق الإمامية، ومنها الروائية القائلة بإمامة العباس بن عبيد المطلب وذريته، ومنها القائلة بالنص على علي رضي الله عنه ثم على الحسن ثم على الحسين رضي الله عنهما ثم هي شوري في أولادهم إلى آخر الدهر، الأكبر فالأكبر. وذكر قول الفرق الأخرى القائلة بالنص على أبي بكر الصديق ومنها البكرية واليهسية. وأورد في الأخير قول أهل السنة والجماعة القائلة بالاختيار من صميم قریش

هذه اذا بصفة إجمالية أبرز مضامين الرسالة كما تراءت لنا من خلال قراءتنا للنص ، سعينا إلى تقديمها في شكل محاور تيسرا على المبتدئ والقارئ المتجمل للأخذ بانصبة الأثر في غير مشقة ، وتبقى للمتلقي إمكانية متابعة التفاصيل في نص الرسالة .

III - المحور الثالث : القيمة الوثائقية للرسالة :

تكسي هذه الرسالة أهمية لا يستهان بها بالنسبة للباحثين المهتمين بأثر الشيخ الأكبر خاصة ، وكذلك بالنسبة للمريدين الباحثين عن الحقيقة في دروب المعرفة الصوفية ، ويتضح هذا من خلال النقاط التالية .

ـ أولا من حيث توقيت كتابتها ، فهي تندرج كما أوضحنا ضمن الكتابات المتأخرة للشيخ الأكبر ، وهي سذلك ترجع من قريب عما انتهى إليه الشيخ في تحوُّله الفكري والصوفي والمذهبي ، وإن كانت النهاية عين البداية من حيث الشواهد بالنسبة للشيخ . على أن ما عرّفه من الكتابات المتأخرة هو البيان الواضح والثراء المعرفي والإصطلاح ، والجراحة على طرح القضايا الشائكة . وكل سرّد ذلك هو جو الاستقرار الذي أصبح يعيش فيه الشيخ في سنوات عمره الأخيرة ، حيث كان يحظى بالإجلال والإكبار لدى الخاصة والعامة .

ـ ثانيا من حيث المضامين حيث اشتملت هذه الرسالة بالذات على رصيد من المعلومات حول معتقد الشيخ ومواقفه بعصر الظفر بها في غيرها من كتاباته ، وخاصة فيما يتعلق بمفهوم السني الثابت سواء على مستوى المعتقد أو المواقف من المسائل التاريخية كمسألة الإمامة والفتنة . . وهو ما يدرأ عنه بصفة كلية ما حار حوله من تهم واقتراءات .

ـ ثالثا من حيث المنهجية الاستدلالية لقراءة الأحداث واستنتاجها وإبراز ما خفي وراءها مبرزاً بذلك مؤهلات غير معتادة في جل كتاباته .

ـ رابعا من حيث توسيع مجال المعرفة الصوفية وذلك من خلال المصطلحات الصوفية المستنبطة التي يزخر بها النص .

وصلحاتهم . وتبسط في شرح هذا الموقف الأخير مستدلا بالأحداث التي جددت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن أبرزها أحداث السقيفة ومواقف الصحابة منها وأقوالهم فيها . ثم تخلص لاستعراض تعاقب الخلفاء الأربعة منذ المأخذ التي روجها المناوئون لكيفية جريان الأمور على النحو المتعارف ، معتمدا في ذلك على طريقته الخاصة في تأول الآيات والأحاديث واستنطاق الأحداث والمواقف . وقد أظهر قدرة عجيبة في الحجاج والتدليل على ما يراه الصواب في قراءته الخاصة للتاريخ .

3 - العنصر الثالث : الفتنة الكبرى أو خلاف معسكر الشام والعراق

على نفس النسق الذي اتبعه في تناول مسألة الإمامة والخلافة مضى في الحديث عن أمر الفتنة ، فتوسع في تتبع دقائق الأحداث التي جددت إبان خلافة علي وما تبعها فاستعرض مواقف الصحابة وآراءهم من زوايا مختلفة أبرز خلالها الدوافع التي كانت تملّي عليهم تحركاتهم ، متزها جميعهم عما نسب إليهم من نهائون في نصرة علي ، أو اتباع هوى في الإلتحاق بصف معاوية ، كما تعرض إلى ظهور أمر الخوارج وتبني أصولهم ، وإن لم يستطع الإمام علي في مقارعتهم ومحاربتهم ، وما سبّه من أحكام طارئة فتح فيها بابا للإجتihad في حروب أهل القبلة . ثم تخلص إلى الحد يث عن أهل الشام وموقعي الجمل وصفين وما جرى عليه أمر الصحابة ، مقدما بذلك قراءة جديدة للأحداث ، أبرز فيها الجانب النفسي العقائدي الذي رأى فيه القاسم المشترك الذي حرك الصحابة والسيدة عائشة في محاربة علي ، مبيّنا أن الأمر لا يتعدى كونه اختلافا في الإجتihadات كما بينه الإمام علي رضي الله عنه ، حيث كان لكل طرف آراءه وترجيحاته متزها للجميع عن صفات الذم ، مستندا في ذلك إلى سلسلة المراجعات والمصالحات التي انتهى إليها الفرقاء وفي مقدمتهم عائشة وطلحة والزبير بن العوام . فحصر أمر الخلاف في اختلاف الإجتihadات وهو الأقرب لعقلية العصر وترسيماته ، وأنهى هذا الفصل باستعراض مناب بنية أهل الشورى البشريين بالجنة وأهل بدر من المهاجرين والأنصار .

(1) العديد من الرسائل نشرت مترجمة إلى الإسبانية كملحق لكتاب أسيب بالاثيوس حول ابن عربي
ASIN palacios El islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de
murcia, segunda edición 1981, Hiperon

أو للفرنسية كما هو الشأن بالنسبة للرسالة التي بين ايدينا :

Ibn arabi, la profession de foi, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Roger Delandréne Sindbad,
Paris 1985

(2) قما بعملية التحقيق وسيتم إصدار الرسالة محققة ومشعوعة بدراسة خلال 2010 إن شاء الله .

(3) تعددت المطاعن والتهمة التي ألصقت بالشيع قديما وحديثا، فمهم من عمله على التآلف بالإنجاد
ومهم من عمله على التآلفين بالحوال ومهم من سبب له لفظة وحدة الوجود وهو منها براء، والرسالة تفند
كعديد كتاباته ولكن بهغة أوضح هذه المزاعم.

(4) علي ساسي : دراسة وتحقيق رسالة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة
النفس، الدار العربية للكتاب 2004 ص 13

(5) ابن عربي : الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر 1994، ج 1 ص 387

(6) الشيخ الدكتور عاصم الدرقاوي : مقدمة كتاب عجائب العرفان في تفسير إيجاز البيان في الترجمة عن
القرآن لأين عربي ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2007 ص 25

(7) محمد بن مسرة القرطبي (1131-1198) أو مكر أصيل بدأ بدراسة الاعتزال والفكر الفلسفي
الصوفي في صيغة له بأحور قرصة ، اضطره ملاحظات الفقهاء إلى معاداة الأدلس بدعوى الطبع، وعند
عودته وأصل بث تعاليمه، وألف كتب شعيرة وكتاب الحروف، مدح حبه واشتم الناس به مؤيد ومدند
بتعاليمه. اطلع ابن عربي على كتابه وأورد منها الكثير في الفتوحات

(8) يذكر ابن عربي هذه اللقاءات في الفرجات و... روح القدس، وت في شيلة سنة 586/1190
ومحمد روعة قرب فادس بالأدلس وفي تونس سنة 590/1194 نظر، علي ساسي، المرجع نفسه ص 17
وكذلك ASIN palacios opcit, p 49/50

(9) أبو مدين شعيب، أصيل نحيد، كان فيها علما كثير الإعجاب، بقى الشيخ عبد القادر الجيلاني فيما
يزعمه البعض وأحد عه الطريقة، أقام عند عودته من الحج تونس بجامع السكاكين حيث كانت له حلقة
درس في علم التصوف أمها مشاهير منصوفة تونس من أمثال الشيخ المهدي، ويوسف الدهماني وغيرهم
توفي بتلمسان ودفي بمقبرة العباد حوالي سنة 598، السهلي : جامع كرامات الأولياء، دار صادر، بيروت
ج 2 - 72 - الإمام عبد الوهاب الشعراني الطبقات الكبرى، المكتبة الترفيقية ج 1 ص 201

(10) علي ساسي : المرجع السابق ص 16/17

(11) عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدي، أصيل مدينة المهديّة بالساحل التونسي، من أتباع الشيخ أبي
مدين، اشتهر بالصلاح والورع وقوة العزيمة والشدة في الرياضات النفسية، انتقل من مسقط رأسه إلى المستير
حيث أقام في رباطه مع ثلث من المنصوفة، ثم انتقل إلى تونس واستقر بصاحبة الرمي (شمال العاصمة)
حيث كانت له دار تراء ويؤمها المنصوفة، وكان ابن عربي من الوافدين عليه في ماسيتين (سنة 590/1194
وسنة 598/1202)، وأقام في ضيافته أثناء زيارته الثالثة إلى تونس مدة تفوق تسعة أشهر، كما كان الشيخ
أبي سعيد الناجي من حاشية أصحابه. توفي ودني بداره سنة 612/1224 ونحول صريحه إلى مزار إلى يومنا
هذا. أنظر، علي ساسي، المرجع السابق، ص 23/21

(12) ابن عربي : الفتوحات، ج 1 ص 124

(13) صفد أورد هو نفسه في رسالة كتبه سنة 632 أي قبل وفاته بست سنوات، أنه ألف نحواً من مائتين
ولمابين كتابا ورسالة وذكر عبد الرحمن جامي صاحب كتاب فتحات الأنس خمسمائة كتاب ورسالة، وقال
الشعراني في اليواقيت والخواهر أنها بلغت أربعمائة كتاب، وذكر بروكلمان بأن له نحواً من مائة وخمسين

- مؤلفا بين مخطوط ومطبوع، وأثبت الدكتور محمود مطرجي في مقدمة الفتوحات فهرسة عن الرسالة تضمنت 251 عنوانا وأعقبها بقائمة مستخرجة من إجازة كتبها ابن عربي إلى الملك المظفر ذكر فيها عشرين عنوانا إضافيا مقارنة بالرسالة الأثقة الذكر، انظر علي ساسي، المرجع نفسه ص 21/20
- (14) ابن عربي: روح القدس، المرجع نفسه
- (15) فافت مصاصات الشيخ الأكبر 400 حسب الشعراوي إلا أن المؤلفات المرجعية التي حلدت آثاره تظل الفتوحات المكية وفصوص الحكم
- (16) مخطوط تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاختصاص، دار الكتب الوطنية، رقم 0041128 م 20 / 5 ط
- (17) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الفكر، ج 1 ص 88.
- (18) المرجع السابق، ج 1 ص 98
- (19) ابن عربي: فصوص الحكم
- (20) مما ذكره في هذا الصدد ما نصه أما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على الصيغ لما فيها من الغموض، لكن جثت بها مبدعة في أبواب الكتاب متونة مبنية، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها، الفتوحات ج 1 ص 176
- (21) يقول في هذا المعنى في رسالة شخصية وجهها إلى الشيخ المهدي بنوس ما نصه "أما لمالك الذي أومأنا إليه فبعد أن نسمعه من غير هذه الرسالة على روح هذا التحقيق، ولكن نحمد مبدعا في أشياء كثيرة بومى - اليها ولا نوصح مثل هذا الأيضاح - ابن عربي رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دراسة وتحقق علي ساسي، الدار التونسية للنشر 2004 ص 27/26
- (22) ROGER Deladrière, Ibn Arabi, la profession de foi, Traduit de l'arabe et annoté, Édition Sindbad, Paris 1985
- (23) الفتوحات ج 1 ص 176/172
- (24) المصدر نفسه من 6 وإلى 10 و
- (25) نفس هذا الفهرس ص 17 عنوانا ووردت في لاجره ولم تذكر في الفهرس، انظر:
- مقدمة الفتوحات ج 1 ص 119/84
- (26) التذكرة 14 و- 18 ط
- (27) قال ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أبني إسرائيل مفرقون على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة"، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، واستمرت هذه الأمة على ثلاثه وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قال: "وذلك الواحدة يارسلو الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم، من كان على مثل ما أنا وأنتم عليه.
- (28) الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني المشهور بسلطان الصالحين ومؤسس الطريقة القادرية التي منها استمدت معظم الطرق الصوفية المتأخرة أصولها وقيمتها وعلومها، كان علما بعلوم الفقه وعلوم الطريقة والخليفة وقد ألّف فيها عديد المؤلفات أشهرها، كتاب الغنية السنية القادرية، الفتح الرباني، تنوح العيب (جمعه ابنه بعد وفاته)، توفي ببغداد سنة 560
- (29) الشورى 9
- (30) الحديد 3 - التذكرة 2 و- 14 و
- (31) الحجر 21
- (32) (لما قولنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) - سورة النحل 40
- (33) القصص 88
- (34) التذكرة 19 وإلى 27 ط
- (35) التذكرة 28 و- 31 و
- (36) النجم 4
- (37) التذكرة ص 32 إلى 38 ط
- (38) الفرقان 74
- (39) التذكرة ص 39

الهوية الغيبية في الفكر الصوفي الإسلامي

سازة الجويني حنيز (*)

إذا افقنني في فيك
أصبحت حراً عتية
« أبو بكر الشبلي »

استبدّ به الغيب وعبر عن حقيقته وهنق قائلا : «وكانني هو» (1) ، تلك العبارات التي أسالت الكثير من الحوارج المخصصة ورويته الصوفية . ولعل لهذا الشوق مغالطات صوفية تغذيه أهمها مقام الفناء وهو من المقامات التي يتعمق المتصوّف إلى الوصول إليها وإدراك كمالاتها بتلاشي ذاتيته وقد ورد في «الرسالة القشيرية» (3) ما مفاده أنّ مقام الفناء مقام من استولى عليه سلطان الحقيقة حتّى أنّه لم يشهد في الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طملا . وبذلك يساهم هذا المقام وإلى حد بعيد في ترجمة تلك الرغبة في ضمور - الأنا - البشرية في - الإنيّة - الإلهية فيتلاشى العبد بمجرد تجلّي الحق ، ويتحوّل وجود الصوفي إلى وجود إشراقي إلهي به شهادة الخالق على المخلوق ، وشهادة فرضية المداومة بين المطلق والتسبي ، وشهادة الرغبة الجامحة في إدراك الكمال عبر تحطم الحواجز الذاتية .

على ذلك تنبع الرغبة في إدراك الغيب من نظرة

تتجه الفلسفة الصوفية في رحلتها المعرفية أساسا إلى الله ، وهي على ذلك منزلة روحانية تصل العبد المتناهي برئته اللامتناهي انطلاقا من قناعة مترسخة مفادها أنّ الإنسان يجب أن يكون على صورة الله ، وأنه المثال الحي للحقيقة الإلهية ، وأنه يتشوّف وبامتداد إلى النذّ القيس في العالم الحسيس ويتوق إلى التوصّف بأوصاف الله الكامل ، وترسخ لدى عدد من المتصوّفة ميولات واضحة للتصّغر بالهوية الغيبية التي يمكن أن تلاحظ من خلال الرغبة في إيجاد شيء من التجانس بين المرید وربّه عبر المرور إلى الشخصية الإلهية . ويذهب «محي الدين ابن عربي ت 638هـ / 1240 م» وفي سياق حديثه عن حظ الإنسان من الألوهية في كتابه «إنشاء الدوائر» أنّ الإنسان له نسختان نسخة باطنة وأخرى ظاهرة مضاهية للحضرة الإلهية (1) . وبالتالي تتوق النفس للثور على نسختها الغيبية ، كذلك تظهر هذه الدلائل في فكر «الحلاج ت 309هـ / 922م» لما

(*) باحثة ، تونس

أخذ المحدثون بالعائق

ابتسم المرموق للرامق

واشترك الشكّان في حالة

فاتمحقا في العالم الماسح (7)

وفي الآيات ما يشي بأنّ «الحلاج» لم يعد يأنس بنفسه وأنه استهلك ناسوته في اللاهوت الإلهي الأمر الذي قرنه بصورة المسيح الجامع بين الطبعيتين اللاهوتية والتاسوتية (8).

وقد تكرّست الرؤية ذاتها لدى عدد من المتصوّفة لما أوجعوا النفس الإنسانية إلى أصلها الإلهي أو إلى جوهره الأوحد القادر على استواء الكائنات والتّزج الهائل في الوجود على أساس أنّ الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكرّرة بأسمائها وصفاتها كما هو المتصوّر لدى «ابن عربي» الذي علّم هذا المنحى في التصوّف الإسلامي لما أمّز بأنّ وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق، وأنّ النظر إليهما بوجه واحد يزيل الفروق المتصوّرة.

إنّ الرّؤية الواضحة في التّوصّف بأوصاف الحقّ تقتضي حتّى محاذاة النفس من أجل إدراك كمالاتها، ومنه يمكن أن تتوقّف، وفي سياق المرور إلى الصّفة الغيبية على نظرية كمال النفس البشرية، هذا المطلب الصّوفي الملاحظ لدى «الحلاج» من حيث أنّه يذهب وفي سياق إدراكه لتلاشي الفوارق المفترضة بين - الأنا - و- اللهو - أنّ الإنسان المختار الكامل ليس سوى - الأنا - الموصّفة - للهو - بمعنى الله (9). كذلك يطلق «ابن عربي» على المتصوّف العارف اسم الإنسان الكامل بوصفه يدرك ذوقاً منازل كشفه ووحدته الذاتية برّه. والظفر بالكمال متحقّق كذلك في آثار «عبد الحقّ ابن سبعين» الذي عرّفه بكونه «وقوف على الحقّ ومعابته، والظفر بكماله وحقيقته» (10) والذي قرأ فيه البعض (11) رفضه لفكرة الإله المتعالي عن العالم من باب أنّ الإنسان هو أبهى ما صدر عن الله بالفيض الأقدس، وأنّ أعلى المراتب الإنسانية هي تلك التي تمكّن من الالتحاق بالوحدة المطلقة، وأنّ علم التحقيق موضوعة

أحادية للوجود يمكن أن تقرّ فيها إرادة محو الفواصل بين معاني الرّبوبية ومعاني العبودية في محاولة للضمير بتلك الهوية الغيبية.

والحقيقة أنّ نظرية وحدة الوجود نظرية قائمة ومؤكّدة لدى عدد من المتصوّفة ولو أنّها تنسب أحيانا إلى الفكر الفلسفي الصّرف فإنّ ذلك النّسب لا يلغي انتماءها إلى التّصوّف الذي يعدّ وفي بعض أشكاله فلسفة حول الذات وشبكة علاقاتها بالخالق والمخلوق والعالم المحيطة بها جميعا، وهاهو أحد متصوّفة الفكر الإسلامي «عبد الحقّ ابن سبعين ت 669هـ / 1270م» يصرّح بشكل واضح عن تأسيسه لنظرية وحدة الوجود بقوله «بأنّه لا موجود إلا الله، ولا وجود للكلّ إلا في الكلّ، فأخذ الكلّ بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود» (4). وهو بذلك يقمّم كلّ أشكال الوجود في الأصل الواحد بحيث تتلاشى كلّ صور الموجودات التّجسّية.

هذا ودخول اللاهوت من باب التّاسوت متحقّق وفي أكمل صوره فيما عبّر عنه المتصوّفة برغبة الإتحاد والحلول، وفيه استغراق في الذات الإلهية محو للصفات التّاسوتية يقول «ذو النون المصري» ت 285هـ / 859م «في الصّدق: «عرفت ربّي برّبّي ولولا ربّي لما عرفت ربّي» (5) وحيث صوّر الإله في موضع الغاية والواسطة الموصلة في أنّ من متعلّق أنّ الله سار في كلّ مراتب الوجود، وأعظم مجلّي لهذا الوجود هو الإنسان ذلك العدم الذي يحقّق وجوده من زاوية كونه صورة لله. ولقد استشعر «أبو يزيد البسطامي» ت 261هـ / 874م ضرورة التّخني عن الذات في محاولة للعبور إلى الصّفة الغيبية والانصهار بالذات الإلهية، وفي رواية تخصّه سئل: بم نلت ما نلت؟ أجاب بأنّه انسلخ عن نفسه كما تسليخ الحية من جلدها، ثمّ نظر إلى نفسه فإذا «أنا هو» (6) على حدّ تعبيره، ولك أنّ تنظر في كلّ ما يتردّد من فعل التسليخ في الذّهن من كشك ونزع وخروج.

وفعل الإتحاد حاصل لدى «الحلاج» كذلك، يمكن قراءته في آثاره من مثل قوله :

الإحاطة التي يدرك به الإنسان الكامل حقيقة وجوده. وعليه يقتضي البحث عن الهوية التيبية الاستغراق في باطن الإنسان ذاته وفي مواطن نقصه ومواطن كماله ومساحة حرّيته الذاتية، وهي فرضية واردة في فكر «أبو الحسن الششتري ت 668هـ / 1269 م» وهو من تلاميذ «ابن سبعين».

وقد أفرد «عبد الكريم الجيلي ت 826هـ / 1422م» كتابا في المسألة «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» وربط فيه بين إرادة الكمال والرغبة في الفناء من ناحية وبين أوصاف أهل الغيب ومراتب الوصول لديهم من ناحية أخرى، هذه المراتب التي تصل إلى درجة الولاية التي تعدّ من درجات القرب والأنس بالوجه العلوي ويوصف الولي فيها بالفاني في حاله والباقي في ربه «يتولى الحق سبحانه رعايته» (12). والولاية هي العلامة الكبرى على الوصل والقرب والدنو من ذلك العالم الغيبي المنشود، لذلك تتردّد في مفهوم الولاية وتعريفها لدى الصوفية ألفاظ من قبيل الإصطفاء، والاتصال، واليقظ، والأنس، والوقار، والإجلال. وقد اعتبر «الحكيم الترمذي ت 285هـ / 898م» الولاية درجة متقدمة من العناية الإلهية تحيط بالعبد بحيث يعدّ الأولياء من معدن الأنوار الإلهية (13). لذلك يصرّح «الجنيد ت 297هـ / 900م» بأنّ من انتخبهم الله للولاية «أجسادهم دنيوية، وأرواحهم نورانية، وأوهامهم روحانية، وأفهامهم غيبية» (14). وفي تناول «عبد القادر الجيلاني ت 561هـ / 1167م» للولاية يلحق إرادة الولي بإرادة القدر، ويدخله في الحضرة الغيبية

(15) عبر باب الاصطفاء، والتسليم، والاستغراق في المشاهدة. ويعتبر «الشهرودي الحلبي 632هـ / 1234م» أنّ في طلب الولاية توغّلا في المثال، ويؤكد «جلال الدين الرّومسي ت 672هـ / 1273م» ومن ناحية أخرى «أنّ الولي وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية» (16). وعليه ينشد الصوفي إلى مواضع التجلّي من أجل الظفر بتلك الهوية الغيبية الكامنة في ذاته، ويسعى إلى تمثّل الشخصيّة المتألّهة بوظائفها الفائقة القدرة. وعليه يمكن أن نقول بأنّ في منحى الولاية تداخلا بين الآني والأبدّي وبين المقدّس والدنيوي بل وتتاح فيه إمكانية الخروج من حدود الأزمنة والفضاءات والأمكنة.

إنّ التوصّف بأوصاف الله مطلب عزيز في الفكر الصوفي الإسلامي باختلاف مدارس وتعدّد مؤثراته، ورغبة الاتصال بالمنبع الأزلي أو المبدأ الأسمى مسجّل وبشكّة على الرغم من تفاوت إمكانات الاتصال واختلاف سبل الوصول التي تتدرّج تباعا من الغرام إلى الانتن إلى الوله إلى الدهش فالفناء ذلك المقام الذي تتجلى فيه الأقيسة المحددة للزمان والمكان، وتضطرب فيه الطرق المعرفية التقليدية القائمة على العقل والحواس لتحلّ مكانها حالة التدوّل الوجداني. والقراءة في الآثار الصوفية على اختلافها تؤكد وبصفة مستمرة عن السباق في السفر إلى العلم اللدني بوساطة مختلفة موصلة قد يعود الصوفي فيها إلى حرمة الرّوح لديه ليكشف عن نظريته الجمالية للعالم وللإنسان ولله، ويتجاوز الشائد الموصوف بالنقص وعدم الثبات إلى مناطق أكمل وأبقى.

- (1) ابن عربي محي الدين - إنشاء الدوائر - طبع بمدينة لندن، طبعه ميريل 1336هـ / 1919م، ص 22
- (2) مكارم سامي - الحلاج في ما وراء الخط والخط - رياض الريس للكتاب والنشر، لندن 1989، ص 107.
- (3) القشيري عبد الكريم - الرسالة القشيرية في علم التصوف - تحقيق وإعداد معروف رزق وعلي لطفي، دار الحيل بيروت، الطبعة الثانية، ص 68.
- (4) ابن سمين - رسائل ابن سمين - تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1973م ص 193
- (5) عياد أحمد نوريق - التصوف الإسلامي وتاريخه - المطبعة الفنية القاهرة 1980، ص 78
- (6) بدوي عبد الرحمان - شطحات صوفية - عن بعض من ساءت أبي بريد البسطامي يسب إلى السهلجي كما تبه إلى ذلك ماسيون وفق مخطوط بمدينة آل بفرسا، ص 84 .
- (7) الحلاج الحسن بن منصور - ديوان الحلاج - حققه وأصلحه كامل مصطفى الشبي، منشورات كولونيا لألتيا، الطبعة الثالثة 2007، ص 71 .
- (8) لمزيد التوسع انظر د/ الجويني حفيز سارة - صورة المسيح في التراث الصوفي عن دكتوراة بإشراف د/ توفيق بن عامر، نشرت في دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2010
- (9) عبد الباقي السورطه - الحلاج شهيد التصوف الإسلامي - المطبعة العلمية ومطبعها بالقاهرة، الطبعة الأولى 1961م، ص 85
- (10) ابن سمين عبد الحز - الإحسان - شرح عبد الرحمن بدوي، جامعة معهد مدريد 1958م، ص 20.
- (11) د/ الإدريسي محمد العبدلوي - نسخة الوحدة في تصوف ابن سمين - دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1419هـ / 1998م، ص 118
- (12) الرسالة القشيرية، ص 60.
- (13) الترمذي الحكيم - غنى الأولياء - تحقيق إسماعيل يحيى، بحوث ودراسات وعهد الآداب الشرقية، ص 112.
- (14) انظر رسائل الجندب عن مخطوط رقم 1374 الورقة 58، مكتبة شهيد علي باشا، تركيا .
- (15) للتوسع في رؤية عبد القادر الجيلاني انظر - الجيلاني عبد القادر - فتوح الغيب - مكتبة المنار، تونس.
- (16) نيكولون ريتولد - في التصوف الإسلامي وتاريخه - نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، كلية الآداب بجامعة فاروق الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 177 .

موقع الذات في الخطاب الصوفي

صابر سويس (٢*)

مقدمة :

يعدّ البحث في الخطاب الصوفي واستراتيجيات الكتابة فيه، عملاً مفضياً وشاقاً لاعتماده منظومة اصطلاحية مخصوصة وتنوع روافده الدينية والأسطورية، وتلبس العبارة فيه بالإشارة والرمز، ولكن تتبع الذات المستجبة له يكفل الظفر بنتائج مهمة لأنّ الصوفية يؤمنون بالطابع الفردي في تجربتهم ومن ثم يركلون للذات مطلقاً التصرف في الخطاب واشتقاق العبارات والأصطلاحات التي بها يحمون أسرارهم ويفصحون عن أحوالهم^١.

وقد وضعوا لهذا الغرض ضابطاً أو عقداً لا يستقيم فهم خطابهم إلا بموجبه وهو خوض التجربة وعدم الوقوف على عتبة الألفاظ، يقول الهجويري: «إذا حصل المعنى لا يفقد بالعبارة، وإذا فقد المعنى لا يوجد بالعبارة لأنّ الوهم يظهر فيها» (١) . . . وهذا يؤكد مركزية حضور الذات في الخطاب الصوفي سواء لحظة إنشائه أو عند تقبله. فالنشئ ينبغي له أن يتقل ما عاش من أحداث وأحوال والتقل عليه أن يستدعي هذه الأحداث والأحوال ويحييها أو يخوضها ليدرك كنه الخطاب وأسارده، فبدونها تبقى العبارات مبهمه والدلالات قصية مستعصية.

(*) باحث، تونس

ولا يتوقف هذا الفهم عندهم على ما يصدر عنهم من مقالات، شفوية كانت أو مكتوبة، إنما يطال جميع أشكال الخطاب، والأمثلة على ذلك كثيرة لعلّ أبرزها يتمثل في كيفية التفاعل مع الخطاب القرآني إذ يحرص الصوفي على ضرورة تلقيه من مصدره الأول أي من الله (٢) لأنه في عرفهم تلبس بناقليه (الملك جبريل والشي محمد) وتأثر بفهمهم ومحيطهم ولم يصل على صكه الأول، لأن من رام الكمال في فهم القرآن وإدراك حقيقة بحاله لمقاصده عليه أن يفارق بشرته ويرقى بروحه ليسمعه من مصدره مباشرة ويتلقى أسرارده. ويفضي بنا هذا إلى القول بتوحد الذوات إنتاجاً وتلقياً ومن ثم توحد المعاني.

ومتى سلّمنا بحقيقة هذا الطرح انتظرنا أن يكون نتاج شرح الصوفية للقرآن واحداً، ولكنّ حصيلة التفسير الصوفي المتوفرة لدينا تؤكد خلاف ذلك، بل تقيم الحجة على مدى تفاعل الذات مع محيطها الثقافي والعقائدي والسياسي والنثسي . . . وتأثر خطابها به لتباين ما تقدمه من شروح للأية الواحدة. كما يسلمنا هذا إلى الإقرار بعجز اللغة عن احتواء مقاصد الصوفية ومعانيهم لمفارقتها مألوف الناس ومواضعاتهم، وتحزرها

من مقومات المنطق والعقل، يقول القنري : «لا تأخذ خبري عن الحرف .. الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني» (3). ويقول أيضا : «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة» (4). فلهذا الصوفية وإن ولدت في رحم اللغة الأصلية واغترفت من معنيها فإنها عملت على تجاوزها وإكساب عباراتها دلالات جديدة تشتق من فضاء التجربة ومن المتصوف ذاته.

هذا فيما يخص الخطاب المتصل بخوض التجربة وسلوك أصحابها. أما التقنين والانتصار للتصوف فالقرآن فيه كثيرة على مدى حضور الذات وتوجيهها للخطاب، منها ما يتعلق بانتقاء الشواهد من النصوص المقدسة ومن أقوال المشايخ، ومنها تنظيم المواد المدرجة في فصول الكتب وأبوابها .. وجميعها يفضح مقاصد المؤلف وخططه لإيقاع فهم مخصوص أو الإقناع بوجهة نظر محددة .. مما يؤكد حجم تدخل الذات تصرّحاً وتلميحاً حسب مقتضيات الحال والعصر

وقد ارتأينا الاشتغال على هذا الموضوع انطلاقاً من عرض عدد من اصطلاحات الصوفية ومقارنتها للوقوف على حجم الاختلافات بينها والبحث في أسبابها والسياقات التي أنتجت لتأكيد أهمية حضور الذات في الخطاب الصوفي ومدى تمييزها عن مشاغلها الوجودية والعقلانية والنفسية والاجتماعية والسياسية ..

أ - مفهوم الذات في الفكر الصوفي :

تجاذب مفهوم الذات في كتابات الصوفية ثنائية الوجود والعدم والحقيقة والمجاز، لأنهم يحتكمون في مفاهيمهم واصطلاحاتهم إلى ما تفرزه تجربتهم من مقامات وأحوال، ولا يتقيدون بما ألفه الناس من تعابير ومواضعات. وهم يؤكدون أنّ الصوفي يعمل على نفي ذاته وإقصائها شرطاً من شروط اكتمال فعل التوحيد حيث يحى السوى وتبقى الذات الإلاهية، وما التصوف إلا سعي دؤوب لإثبات هذه المقولة وتأكيدها، إذ يتجاوز العبد كل ما يعرض له من حجب وأولها نفسه

ضمن ما يصطلح عليه بالفناء والفناء عن الفناء، ليعلق بالحضرة الإلاهية ويخضع لطلق تصرفها ويهدأ يتلاشى وجوده وتُحى ذاته، فيستد جميع ما يصدر عنه إلى ربه ويكون مثل الريشة في مهبّ الريح لا تصرف له ولا إرادة، يقول الخزاز : «وليس لأحد أن يقول : أنا إلا الله عزّ وجلّ لسبق الكرم والإحسان» (5)، وهو ما قصدّه الجنيد في حديثه عن مرتبة «الشحجة» (6).

وينبثق من ثمة مفهوم جديد للباط وللخطاب: فلم يعد الباط العبد بهويته الواقعية المألوفة وسياقاتها المعروفة، إنّما أصبح من صنف ثان ومن عالم مفارق لآزمان فيه ولا مكان، واستعصى بذلك حصر دلالات ما يصدر عنه من عبارات وإشارات لكونها مشروطة بمعايشة الحال نفسها وبلوغ الدرجة ذاتها، يقول السراج : «هل يجوز لنا أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه إلا بعد أن يكون لنا حال مثل حاله وقت مثل وقته ووجد مثل وجدّه؟» (7)، وهنا تكون المواقف والشطحات كما ورد عند القنري والبطامي والحلاج .. فمن يتأمل في خطابات هؤلاء يتفكر في شرح الصوفية لها سيجد لديهم كبير حرج يؤكد في فهمها وتأويلها وتبريرها وفهم ما غمض منها. وهو ما يفسر اختلاف ردود الفعل إزاءها بين معترض ومكفر ومستحسن مدافع ومتوقف عن الكلام عليها انطلاقاً من اعترافه بعلو مقامات أصحابها وقصر هامته عن إدراكها.

وقد ترسّخ هذا الاعتقاد في كتابات الصوفية، وأضحى ركناً ثابتاً ومسلماً لا تقبل التشكيك، مما حدا بابن عربي إلى إعلان نسبة كتب بأكملها إلى مصادر مفارقة مثل فعله مع كتاب قصص الحكم عندما نسبها إلى الرسول عبر فعل الرؤيا إذ يقول : «أما بعد فأني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أُرثيتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع وعشرين وستمئة بمحروسة دمشق، وببهد صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي : هذا كتاب قصص الحكم خذ واخرج به إلى الناس يتفهمون به، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أمرنا، فحققت الأمنية وأخلصت

النية.. ولست بنبي رسول ولكنّي وارث ولآخرتي حارث» (8).. وكما تردد في كثير من الكتابات الصوفية الأخرى بتبرير ما يصدر من أقوال أو عبارات غامضة وملتبسة بإسنادها إلى الله، يقول الخراز: «فهو من الله وبالله وإلى الله ومع الله، ذهبت نسبته وذهب حسه.. فالعبد ولسانه لله» (9).

ويرقى من ثم الخطاب الصوفي إلى درجة الوحي وتصبح الذات البشرية أو ذات الصوفي مجرد قناة يمرّ عبرها الكلام الإلهي. وبهذه الطريقة يتفصّل الصوفية من تبعات ما يصدر عنهم فلا يتحملون مسؤوليتها، بل يحتمون بهذا الحصن ليرموا من اعترض عليهم بالفصوص ويلقوا باللائمة عليه. وفي المقابل يقدمون لأنفسهم شهادة ضمنية بالتميّز والتفرد والاختصاص بالقرب الإلهي، فتغيب الذات ههنا والتفتّح بياض مغاير يتحكم في إنشاء الخطاب ليس إلا خطة فيه (أي في الخطاب) يستدعيها الصوفي علامة على التوفيق الربّاني. وكثفة حضور هذا الأسلوب يدلّ على رغبة الصوفية في انتزاع الاعتراف بعلو مقام شيوخهم وسموّ تجربتهم. فإذا كانت الباطنة عندهم غير مستقلة ولا محايدة في تلقّي النص القرآني وبيّته، وإلّا هي متأثرة بهويّتها ومقامها وليّتها، فالأولى أن تكون مثل هذه الخطابات أكثر تلبّساً بقوّة منسبها والتصاقاً بعصورهم وواقعهم.

ويبدو أنّ الإجابة على هذا الإشكال حاضرة في كتابات الصوفية، فهم يبرّزون اختلاف العبارات وتفسيرها، سواء في ما يتفكرون عن مصادر مقارفة أو في ما يشرحون من آيات قرآنية، باختلاف الأزمنة وتفاوت درجات تقبّل المتلقين، فلا يسمح في عرفهم بالإفصاح عمّا تعجز الأسماع والعقول عن إدراكه وفهمه، وهم يقبسون موقفهم هذا على تجربة النبوّة ضمن تصوّراتهم للحقيقة المحمدية ومنها قولهم بوراثة مقامات الأنبياء، فكما أنّ المعرفة الإلهية تدرّجت في النزول من نبي إلى آخر واحترمت طاقة تقبّل كل جيل وعصر ولم تكتمل إلا مع النبي محمد، فكذلك عبارات الأولياء وتفسيرهم أو ما يسمح لهم بالكشف عنه من معارف وعلوم يرتهن

بدرجتهم وحاجة عصرهم وقدرته على استيعابه. ولهذا كان الرمز والإشارة لغة خاصة بهم لا يخاطبون بها غيرهم فمنّ باينهم في الطريق واختلف عنهم في المذهب.

وهذا يعني أنّ الصورة المقارفة للذات لا تلغي حضور الصورة الواقعية للصوفي في علاقته بلغة عصره وثقافته وتصوّراته وانفعالاته ومواقفه.. فمن خطابات الصوفية ما يرد في سياقات مألوفة مرتبطة بأحداث وأزمنة معروفة، تحضر فيها ذواتهم المألوفة معبرة عن هواجس وقيم وعقائد مخصوصة، ومنها ما يكون في مقام تعليم ونصح أو دعاء أو قصّ أو إجابة عن أسئلة مطروحة.. وفي كلا الصورتين لا تغيب ذات الصوفي، فهي التي تنطق عبرها الخطاب ومهما اتخذت من الوجه الأول قناعاً فإنّها متى سلكت طريق التصريح أو التلميح ونحت متحى التواصل إشارة أو رمزا، فإنّها انخرطت في أشكال التخاطب المألوفة ولا تستطيع بأي حال من الأحوال العدول عن القواعد التي اعتاد العرب تصريف عباراتهم ومقالاتهم وفقها، لأنّ الفعل اللغوي مشروط بالمواضعة فهو من وضع الجماعة وليس وقفاً على الفرد. يقول وليم ري: «لاشعني الكتابة إلا لأنّها تحمل في داخلها إمكانية الغراءة» (10). وهذا ما يلزم الصوفي بمراعاة أفق تقبّل عصره في مختلف ما يصدر عنه من خطابات.

II - تنوع أشكال الخطاب في التجربة الصوفية :

يفرز مفهوم الذات أشكالا عدة للخطاب تختلف حسب هوية المتكلم ومقاصده ولكنها جميعا تمر عبر الصوفي الباطن الصريح والظاهر لها ونذكر من هذه الأشكال:

- خطاب الصوفي للصوفي وتغلب عليه الإشارات والرمز يقول القشيري: «وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها» (11). وهو خطاب تحكمه اصطلاحات

الصف الأول على ضرورة عدم إفشائه إلا لمن يعتبرونه مؤهلاً لتقبله ويستخدمون في ذلك أسلوب التلميح والإشارة مما يعتقدون انفرادهم بفهمه ويخشون سوء توظيفه. يقول السراج الطوسي: «الحكمة ربما تجري ويحضرها من لا يقف على معانيها، ولا يلحق فهمه مقاصد التكلم بها معد ذلك تجري على الألسنة بصدّ معناها» (14). أمّا الصف الثاني فيجهر به في شكل نصيحة أو موعظة أو توجيه وكثيراً ما ترد صيغته مطلقة حاملة لنفس حكمي (15) أو تستخدم فيه أفعال الأمر (16) أو النهي لأنّ الباث يعتقد في إلزاميّة التّقيّد بما يرد في هذا النوع من الخطاب إلى درجة تقربه من الوحي والنبوة.

ولعلنا هنا نقف على ميزة من مميزات الخطاب الصوفي وهي انطلاق صاحبه من موقع العارف، **موقف الحقيقة**، لأنّه بهذا يبدو صاحب سلطة يسعى إلى تأسيس وعي جديد بالوجود وإقامة صلة مخصصة بالله عبر تعميق النظر في معاني العقيدة واستبطان **ظواهرها** (التي **تعمقها**) فلا يخلو كلامه من صبغة تعليمية وتوجيهية، **لأنّ التّوجيه** عنه النزعة الاستعلائية سواء في محاولة خلق لغة تواصل جديدة تعدل عن المفاهيم المألوفة وتكسب الألفاظ دلالات جديدة، أو في اعتبار ذاته خاصة الخاصة وإعلانه عن مراتب في القرب من الله يفرّد بها، مثل الولاية والقطاية. . يقول القشيري: «لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضلهم على كافة عباد، بعد رسله وأنبيائه. . واختصهم من بين الأئمة بطوائف أنوار» (17).

كما نلمس في خطاب الصوفية ضمناً استعدداً مسبقاً للجدل والمناظرة مع السلطة الدينية المهيمنة ممثلة في الفقهاء والمتكلمين والمفسرين. . لأنهم لم يخفوا اعتراضهم على هذه السلطة (18) ولم يتوانوا في كشف تناقضاتها واتهامها بالقصور والعجز في أكثر من موضع جميعهم بممثلها في مناظراتهم وممنهم التي أخضعوا فيها لاختبارات تقييم اعتقاداتهم وتهذّب مصيرهم لتدخل أطراف سياسية فيها (19).

مخصوصة متى عرضناها على محك المقارنة والتقدير احتلافها من صوفي إلى آخر لاختلاف المقام والحال، وهي من ثمّ في حاجة إلى التأويل والنظر لا بإعمال العقل في تركيب الألفاظ وسياقاتها ودلالاتها المعجمية وفق المعايير والأساليب المألوفة، إنّما في ارتباطها بواقع التجربة الروحية كما عاشها صاحبها واعتقد فيها. يقول الروذباري: «علمنا هذا إشارة فإن كان عبارة خفي» (12). وهذا يعني خضوع الخطاب لمراتب المتخاطبين، فالفهم والتواصل يقتضي تكافؤ الأحوال والمقامات، ومن هنا يكون خطاب المشايخ مغايراً لخطاب المريدين، لهذا يشترط الصوفيّة طاعة المريد العمياء لأستاذه في قولهم: «من قال لشيعه لم، لا يفلح أبداً» (13)، فالشيخ أكثر خبرة ودراية بمزلق الطريق وما قد يعرض فيه لسالكه وهو العالم بخفايا النفوس وعللها وسبل معالجتها تثبت في المقامات وترقى في الأحوال ويكون من ثمّ خطابه حاملاً لسلطة تستوجب تقبّل المريد لها واستجابته لمطالباتها فالقام تعليمي وتوجيهي وعظهّي تخضع فيه صيغ الأمر والنهي بكتافة.

- خطاب الصوفي لغير الصوفيّ ونهاية العلاقة والعلماء ورجال السياسة. . وتتخذ اللغة في هذا السياق سبيل التصريح والوضوح في حدود مخصوصة، فهي قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى كبير عناء ويحث أو تأويل، ويتجلى هذا الصف من المخاطبات في المناظرات التي تجمع الصوفية بغيرهم عن اعتراض على مذهبهم أو قصدهم طلباً لمعرفة أو مشورة من فقهاء ومفسرين. . كما نجد أيضاً في عدد من أخبارهم التي تحكي طرق عيشهم وتفاعلهم مع بيئتهم ومحيطهم.

- خطاب الصوفي الصادر عن عوامل أو تدخلات متعالية كأن يذكر نقله عن الله أو الرسول. . وهو يرفض الاعتراض على مضامينه ويعتقد في ضرورة التسليم والتصديق معلناً خضوعه التام لسلطان المنقول عنه وأمانته في النقل، فلا يحقّ له التصرف فيه أو التغافل عنه، وهو صنفان: سرّ يستوجب الكتمان، ورسالة تستدعي التبليغ والإعلام. ويحرص الصوفية في

هذا من جهة خطاب المتصوّف ذاته أو ما يصدر عنه، ولكننا إذا تناولنا الجهة المقابلة أي تلك التي منها يتلقى نصوصه وإشاراته وعقائده فإنّ المسألة تختلف. إذ يصبح الخطاب وسيلة ضرورية للعملية التعددية وأداة أساسية لإغماحها فلا بد للسالك أو المريد من شيخ يأخذ بيده ويرشده إلى تعاليم التجربة ويوجّهه في اختيار ورده والترقي في المقامات والأحوال. وفي هذا السياق كثيرا ما يعترضنا إلحاح الصوفية على ضرورة التقيد بالكتاب والسنة والالتزام بأقوال المشايخ. وإن كان هذا مشروعا بما يقدمونه هم أنفسهم من فهم لهذه النصوص منطلقهم في ذلك ما أدركوه من مكاشفات وحكم إلهية، فلا يعدو هذا الإلحاح أن يكون متاورّة لتثبيت صورة تستجيب لانتظار عصر اتهم فيه الصوفية بالعدول عن الأصول.

ويقوم هذا دليلا على الطابع الانتقائي الذي يتفاعل بموجبه الصوفي مع الخطاب، فهو من يتحكم في شكله تصريحا وتلميحا أو حتى صمنا، وهو من يختار عناصره وفق ما يستجيب لغرضه أو مقصده، وهو أيضا من يمتلك دلالاته وزمام توظيفها لأنّ المخاطبة تدارك المعاني الواقعية لتلتصق بالقدّس والمتعالى في ديمهم مجالم الذات المخاطبة والمخاطبة في آن.

III - تجليات الذات في الخطاب الصوفي:

نرصد حضور الذات في الخطاب الصوفي في مستويات عدة أساسها المقارنة بين وضعيات مختلفة نضع خلالها نصوصا للصوفي ذاته في موضوع موحد أو لصوفية مختلفين وفي أزمنة متقاربة ومتباعدة ونطلق في ذلك من حدّهم للتصوف ذاته:

فالتصوّف يحظى بتعريفات شتى نظر فيها يكتلون وعلّق عليها بقوله: «إنّ كلّ انتساب إلى الصوف يقابله اثنا عشر تعريفا تعتمد على الصفاء» (20). وهذا يعني رغبة أصحابه في تركيز نعت الصفاء في مذهبهم، وهو مضمون قول أحمد بن محمد الروذباري في تعريفه

للتصوف: «صفوة القرب بعد كدورة البعد» (21) وكذلك قول عسكو النخشي: «الصوفي لا يكثره شيء ويصفو به كل شيء» (22). وتجاوز هذه الملاحظة أقوال الصوفية لتشمل المنظرين لتجربتهم أمثال أبي القاسم القشيري والكلاباذي فكلهما انطلق من الحديث عن الصفاء في مفتاح الفصل الذي خصّه لهذا المفهوم ثم اعترف أنّ الاشتقاق اللغوي لا يستند نسبة التصوف إلى الصفاء (23) في محاولة للإيهام بالحياة الموضوعية. ولكن لم يكن هذا النهج في الكتابة بريئا أو اعتساليا إنّما هو مرتبط دائما ارتباطا بسياق تاريخي أشار إليه المؤلفان وتمثّل في الانتقادات الموجهة للمتصوفة نتيجة انضمام صنف من المتطقلين والدخلاء عليه ممّا ألبس عقائده وعدل بها عن الأصول. وهو ما دعا المتصيرين له إلى الذود عنه بتوضيح مفاهيمه ومبادئه وتوثيق صلته بالكتاب والسنة، ومثل هذا الربط للتصوف بالصفاء، وإنّما هو تكتيكي، يكشف تدخل ذات المصنّف ومسعيه إلى توجيه المعنى وجهة أخلاقية وروحية تتأبى به عن الرسوم والأشكال الظاهرة التي يعمل الصوفية على تجاوزها والتخلّص منها. ويتعارض هذا التعريف مع ما قدّمه السراج الطوسي لأنّه فوق المعنى الثاني المتصل بلبس الصوف (24) ودافع عنه بناء على ما شاهده في عصره من إقبال الصوفية على نوع من اللباس مخصوص. ويكشف هذا السلوك مدى حضور الذات في الخطاب الصوفي وأثرها في توجيه دلالاته استجابة لمنطق العصر وحاجة المؤلف وأفراضه. وقد تجلّى خاصة في خطّة عرض مادة الكتب، فلم يتّبع للرسالة القشيرية مثلا يلاحظ دائما نهجا واحدا في كل مواضع الفصول، منطلقه آية قرآنية أو حديث نبوي تفسير وشرح لغوي فاستعراض لجملة أقوال المشايخ المرضي عن سيرتهم ودعم بشواهد من نصوص مقدمة مستقاة من تورا وأنجيل وزبور. والغاية تسييح التصوف بحدود الالتزام بالشرعية وما ورد في الكتب السماوية والسنة النبوية وتركيز البعد الأخلاقي فيه دفعا لاتهامات الخصوم واعتراضاتهم على التصوف وأصحابه، فمثل هذه الخطة تكشف مقاصد الذات المنشئة للخطاب وكيفية تصرّفها في مادته وتقرّر

ما قد يثير التساؤل في الكتاب من قبيل تأخير تعريف التصوف بدل الانطلاق منه (25)، والحال أنه أنشأ الرسالة لإدراجه في باب العلوم الدينية وإثبات حقيقته، وقد يكون مأثاه تخرّج المؤلف من صلة المفهوم بلبس الصوف وقناعته بذلك وهو ما حاول إخفاءه وتهميشه.

وتأكد هذه الملاحظة في التعامل مع الشطحات (26) الصوفية وهي عبارات لاقت ردود فعل متباينة ودعت إلى توضيحها وتحديد أسبابها. وقد عمل مصنفو كتب التصوف على تبريرها والاحتجاج لها بمحاولة ضبط سياقاتها الأصلية أو كشف ظروف صدورها وحقيقة مدلولاتها وذلك عبر البحث عن النصّ الأمّ الذي احتواها أو أنشأه صاحب الشطح في صورته الأولى، وهو في معظم الأحيان مفقود بحرفيته لعدّة أسباب منها أن أقوال الصوفية مرتبطة أشدّ الارتباط بالأحوال والمواجد التي يعيشونها، ومتوقفة على درجة قوّتها وتأثيرها فسنهم من يصدر عنه كلام تامّ قابل للفهم ومنهم من يستعصي عليه الكلام فيكتفي بعبارات متقطعة ترد وكأنها غير ذات معنى أو حاملة لمعان مبهم قد يكون لها في صلبها الصوفي قبل فورة الوجد سياق يحثّ على التأمّل بل هو الراوي أساء تقدير المعنى وتبليغه، يقول الغزالي في معرض الاعتذار لشطحات أبي يزيد البسطامي: «إنما أن يكون ذلك جاريا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى كما لو سمع وهو يقول «لا إله إلا أنا فاعبدني» (27) لكان يحمل على الحكاية وإنما أن يكون قد شاهد كمال حظّه من صفة القدس على ما ذكرنا في الترفي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات وبالثبوت عن الحلوظ والشهوات فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحتاني ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق فقال ما أعظم شأنه وهو مع ذلك يعلم أنّ قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولا نسبة له إلى قدس الربّ تعالى وعظم شأنه ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال» (28).

وجميع هذه الاحتمالات المقدّمة لتفسير كلام أبي يزيد وتبريره لدفع تهمة الإلحاد وإدعاء الألوهية عنه تكشف

أنّ السياق عند الصوفية كامن في امتداد حال الصوفي ومعاناته، أي هو حاصل انسجام المتطوّل بالمعيش والمحسوس، ممّا يستدعي توفر قدر من الفطّة والفراصة في الراوي لفهمه واستكمال ما نقص منه والأمانة في نقله وأدائه. وهذا يفرض على الذات المنشئة للخطاب معرفة بقدر أدنى بخصائص التجربة الصوفية وطبيعة أحوال أصحابها وإحاطة بسياقات مقالاتهم، فالرواية عرضة للزيادة والنقصان وقد تنأى العبارة عن المعنى المقصود حقيقة، وربما تخلّ به ما لم يتغلّط إليه الراوي ويضبطه باختيار الألفاظ المناسبة له أو المحافظة على ما ورد على لسان المرويّ عنه دون المساس به. ويخشى الصوفية في هذا المجال اكتفاء الرواة، على اختلاف انتماءاتهم ومراتبهم، بمجرد الفهم الشخصي في ما ينقلون من أقوال أو أخبار لأنهم قد يلحقون بالنصّ الأصلي تصحيحاً أو تحريفاً لاختلاف الأفهام وتنوّع الأحوال والدرجات، يقول السراج: «والنصّيف الذي يقع في الحكمة يقع من وجهين: فوجه من تصحيح الحروف وذلك أسره والوجه الثاني تصحيح المعنى وهو أن يحلّ محلّ الحكيم بكلمة من حيث وقته وحاله فلا يكون للمستمع لذلك الحال والوقت فيصحب معناه» (29). قلنا بهذا الاعتبار أمام خطاب عادي لأيّ كان أن ينتقل أو يسمح له بالتصرّف فيه، إنّما أضحي الخطاب الصوفي محمّلاً بضرب من القداسة ينفي عنه إمكانية الخطأ ويعصمه من الزلل،

فلكلّ لفظ فيه أو حرف موقعه الخاص متى تحوّل عنه أو حذف اختلف المعنى أو تخلخلت بنيته. ولذات في تشكيله ونحت دلالاته دور مركزي لكونه ناطقا بلسان حالها وعقيدتها، ومرتجما عن مرتبتها ومذهبها. وهذا يعني أنّ عزل الخطاب عن الذات المنشئة له والسياقات الحافّة بها يفقد قيمته ويخلّ بمعانيه.

وتنطبق مثل هذه الرضعية على مختلف مصطلحات الصوفية، لأنّ اختيارهم لها واتّفاقهم في دلالاتها ووظائفها، وتفردهم بها، يجعلها فاقدة لصلاحيتها إذا ما تمّ تداولها في مجال لسانی آخر، ولا يعني

وإن كان الهجويري يستند مثل هذا السلوك إلى ضرب من هوس الصبا وترهات أرباب اللسان لأنه قرين التكلف والاستهتار والتلاعب التقيم باللفظ من جهة، ولكونه لا يتنج إلا عبارة جوفاء فارغة من أي محتوى، ويبدو أن مثل هذا الاستعمال قد درج في أوساط الصوفية لعلّة أخرى أيضا تملتت في توهم المخاطب تحقيق المعنى المقصود ويلوغه درجة عالية من الأحوال وقصوره عن التعبير عنها بما ألف من استعمالات اللغة.

لذا ينبّه الهجويري إلى ضرورة الاحتراز والاحتياط في استخدام عبارات الصوفية لأنها لا تنعكس وجوبا المعنى ذاته، ويتقصي هذا: التفريق بين التعبير «الحالي» والتعبير «العلمي» فالأول ليست له حدود مضبوطة تقيد لآه قرين اللحظة وذهن حركات نفسية مختلفة ومعقدة قد تقصر العبارة عن نقلها أحيانا، في حين يلتزم الثاني بالصرامة والوضوح والتأني في اختيار الاصطلاح الأنسب والأقرب إلى المعنى المراد.

وهذا يؤكد قيمة السياقات الحافطة بالمخاطب في إدراك دلالة العبارة الحقيقية، إذ تنتج هنا صورة مخصصة للذات في علاقتها مع لغة عصرها وإنسانها لمنطق أحوالها، فهي ذات تنوق إلى الفرد والإغراب ولكنها لا تعدل كبير عدول عفا يدور حولها من ظواهر، مثل ما أسماء الهجويري بوقت عبادة العبارة، إذ تنخرط في هذه الظاهرة معتقدة في قدرتها على الاستجابة لما تعيشه من مواءم وحاجتها إلى التميز ولكنها من حيث أرادت التعالي على زمنها تصبح شاهدة عليه وعلامة على لفته ومنطقه.

هكذا يفضح الخطأ الذات المنشئة له مهما رامت التخفي وراء سر أناة العبارات وزخرفها، ومهما أوغلت في اشتقاق الألفاظ وعدلت بها عن مألوف استعمالها، إذ تصبح هذه الألفاظ كاشفة لا ساترة، وتنجلي من خلالها ذات متذبذبة مضطربة بين عالمين مادي وروحي، أرضي ومسمائي، ظاهر وباطن، تسعى بين هذا وذاك إلى معرفة هويتها وضبط مقاصد وجودها وحدود حركتها وعلاقتها بين حولها وتسطير نهج خاص بها في التبعيد والحياة.

هذا انغلاقها واحتكار أصحابها لها، إذ يمكن شرحها وتقريبها إلى الأذهان وهو ما سعى إليه القشيري مثلا في استعراض اصطلاحات الصوفية إذ يقول: «ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طريقتهم ومتبعي سنتهم» (30). وإليه قصد سائر من قدم اصطلاحاته في رسله وكتبه مثل الخراز في كتاب الحقائق والسراج الطوسي في كتاب التلخيص والكلاباذي في التعرف لمذهب التصوف والغزالي في إحياء علوم الدين وابن عربي في كتاب اصطلاح الصوفية... حتى تنتضح المفاهيم ولا تلتبس على الأذهان.

ولا ينكر الصوفية أن شرحهم لمثل هذه الاصطلاحات يأتي تصديا لسلوك درج في كتابات عدد منهم تمثل في التأني في العبارات والإمعان في التلاعب بها لمجرد التسلية والإغراب فهي «كشف المحجوب» للهجويري اعتراف وتصحيح لمصطلح من مصطلحات الصوفية وهو الفناء وفيه يقول: «والفناء اسم محال فيه المبالغة ليقول شخص إن الفناء يعني لأن المبالغة في الفناء أن لا وجود ذلك المعنى يمكن أن تكون في الفناء وطالما بقي أثر فإنه لا يكون فناء بعد فإذا حصل الفناء فإن فناء الفناء لا يكون شيئا سوى الإغراب في عبارة بلا معنى. وهذه ترهات أرباب اللسان في وقت عبادة العبارة. ولنا من هذا النوع كلام في كتاب «الفناء والبقاء» وقد عملت في أيام هوس الصبا وسدة الأحوال ولكنني أورد أحكامه في هذا الكتاب على سبيل الحيلة» (31).

ونستنتج أن الخطأ الصوفي لم يكن يخضع فحسب إلى موقف من اللغة البشرية، إنما كان تعبيرا عن حاجة الذات إلى التسلية والترفيه عبر ما تجد في تزويق اللفظ من جمال وأثر، يقول الهجويري: «وأمر أحباته من أوله إلى آخره هو أنهم صاخوا عبارات مزخرفة لتسلي قلوبهم ويترنوا المقامات والمنازل والطريق لراحة أرواحهم، فعباراتهم منهم وإلهم» (32). وكان الصوفي يقضي التلثي فيكتب لذاته لا لغيره ويؤسس خطابا خاصا به ينسجم مع إحساسه بالفرد والتعالي،

ولا يعدّ هذا وقفاً على التصوف إنّما يشمل جميع أشكال الخطاب لكونها تنطق بهوية صاحبها واختياراته وترتبن بمقاصده.

وقد تبين لنا أنّ الذات في الخطاب الصوفي تحتلّ مواقع مختلفة في الظاهر فهي ناقلة حيناً وممتجة حيناً آخر. ولكنّها متى أنعمنا النظر في صيغ هذا الخطاب ووقفنا على العبارات المشكّلة له وبحثنا في خططه أدركنا صورة مخصوصة لمنشئه من علاماتها التعالي على الواقع والرغبة في القطع معه للتواصل مع عالم آخر مفارق، فهو يهتم لغة زمنه بالقصور ويتكر لغته الخاصة والذاتية ويأبى مشاركة غيره له فيها إلا إذا فارق بدوره بشرته وانضمّ إلى عقيدته وخاض في مقاماته وأحواله. وهو ما جعل خطاب الصوفي في مرحلة من مراحل التاريخيّة فتوى وملغزاً، أثار اعتراضات شتى بلغت حدّ الطعن في سلامة الإيمان وحكمت بإعدام المتداولين له وإجبارهم على العدول عنه، وهو ما بلغ ذروته في محنة الحسين بن منصور الحلاج.

ولعلّ هذه الفترة صورة جديدة للخطاب الصوفي علامتها التبسيط والتوضيح، فكانت دالة على استجابة المتصوفة لتنطق العصر ورغبتهم في تعديل متجههم في التفاعل مع محيطهم ووعيهم بالحاجة إلى دعم صفوفهم، فكانت الذات المنشئة للخطاب معلّمة ومتكلّمة وفقهية ومعمّرة لأبواب القرآن ومتون الحديث وشارحة لمقالات المشايخ جامعة لها وناشرة. فضيّلت اصطلاحات التصوف وكانت محاولة توحيدها وتأسيسها ببيان صلتها بما ورد في النصوص الأصول وتمّت مراجعة ما بدا فيها من شطط ومغالة. لتمتدّ السبيل في مرحلة ثالثة للتجريد والتنظير والتجويد.

وهكذا يحكي الخطاب الصوفي جملة التحولات التي مرّ بها أصحابه ومختلف المواقف التي تبناها تجاه عصرهم وقضاياهم ومجمل العقائد التي آمنوا بها ودافعوا عنها.

ولعلّ الصورة تتضح أكثر في تعامل الصوفية مع النصوص المقدسة وفي مقدماتها النص القرآني إذ نلاحظ في خطابهم توجيهاً لمعاني هذه النصوص بقطع النظر عن سياقاتها وعمكنات ألفاظها أو تعابيرها، من ذلك تفسير القشيري للآية: «فأذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون»³³ إذ يقول: «الذكر استغراق الذكر في شهود المذكور ثمّ استهلاكه في وجود المذكور حتى لا يبقى منك أثر فيقال قد كان مرّة فلان.. «فأذكروني أذكركم» أي كونوا مستهلكين في وجودنا نذكركم بعد فنائكم عنكم.. وطريقة أهل العبارة (فأذكروني) بالموافقات (أذكركم) بالكرامات، وطريقة أهل الإشارة (فأذكروني) بترك كلّ حظ (أذكركم) بأن أقيمكم بحقي بعد فنائكم عنكم» (34). ففي مثل هذا التفسير تستخدم اصطلاحات مستمدة من متناول الصوفية وتوجه المعنى وفق ما يستجيب لأدبياتهم فليس الذكر ههنا مجرداً باللسان أو القلب إنّما يتجاوز المألوف لدى عامة الناس والمفسرين ليلتصق بمفهوم صوفي يتمثل في الفناء وبذلك يكون معنى الآية متحققاً لدى الصوفية دون غيرهم وهو ما تؤكد المقارنة التي أقامها القشيري بين أهل العبارة وأهل الإشارة. ويصيح تفسير القرآن من ثمة ناطقاً بالإنجاءات صاحبه وعقائده وانتصاراً لها واتهاماً لغيرها بالقصور.

هكذا يعلن الخطاب هوية صاحبه ويبرز موقعه الذي يروم احتلاله والذود عنه وهو الأحقية بامتلاك الحقيقة الدينية والمشروعية في السلوك والاعتقاد.

خاتمة :

يخضع الخطاب الصوفي إلى وضعية الذات المنشئة له والسياقات الحافّة به، فيتشكل بناء على ثقافتها وهواجسها وتصوراتها ومواقفها، وفي غياب مراعاة هذه الجوانب يعسر الولوج إليه والتغلغل إلى مزالقه وخفاياه، خاصة وقد رسم لنفسه نهجاً في التعبير يتأبى عن الموضعات ويقوص في الرمز والغوص ويلجّ على البعد الفردي والذاتي في توليد المعاني.

- (1) أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قذيل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ج 1، ص 365.
- (2) انظر مثلاً: قول أبي سعيد الخزاز: "أَوَّلُ إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأنَّ النبي صَلَّى الله عليه وسلم يقرؤه عليك ثُمَّ ترقى عن ذلك فَكَأَنَّكَ تسمعه من جبريل عليه السلام وقرأته على النبي صَلَّى الله عليه وسلم... ثُمَّ ترقى عن ذلك فَكَأَنَّكَ تسمعه من الحق... فَكَأَنَّكَ تسمعه من الله" (أبو نصر الشَّارَح الطُّوسِي، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود / طه عبد النافي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة مفتي سعداد، 1960، ص 114). وانظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب، الطبعة الأولى، المطبعة المصرية، 1932، ج 1، ص 72. «ومارلت أُرَدُّ الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها». وانظر: قول عبد العزيز المهدي: «القرآن كلام الله والكلام صفة قائمة بالمتكلم والصفة لا تفارق الموصوف فالقرآن من جهة الحق كلمة واحدة وإنما يتصرف بالعبارة على النسبة الملائكة والمرسلين إلى الخلق، كلام كل مبلغ لا يشبه كلام غيره، فجبريل عليه السلام خلق له كلام، فبلغ النبي صلى الله عليه وسلم كل كلمة لا تشبه الأخرى بل توجد فيه وتخلق عند بروزها بقوله تعالى كن.. وأما تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة فليس ذلك بانتقال كلامه لأنَّ الكلام معنى قائم بنفس المتكلم وإنما هو عبارة.. فكل مخلوق لا يوافق غيره.. فكل شخص تختلف أوقاته وعمله ونطقه ولا يبال إذا كب إنَّ كلامه هو الذي في الفم فتراس من عبارات عن كلامه» (المهدي، محبة القاصدين وحجة الوجودين، تهذيب عبد الرحمان البيجاني، مخطوط مكتبة آل هاشور بتونس، رقم 249، الورقة 97).
- (3) محمد بن عبد الجبار العربي، الثواب والمخاطبات، تحقيق أثر أبري، تقديم وتعليق د. عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 129.
- (4) المصدر السابق، ص 115.
- (5) أبو سعيد الخزاز، كتاب الفرائض، تحقيق قاسم السامرائي، ضمن رسائل الخراز، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1967، ص 200.
- (6) هذه العبارة تم اشتقاقها من كلام الخليل وقد سئل عن توحيد الخاصة فقال: «أن يكون العبد شبيهاً بين يدي الله عز وجل». (السراج، اللمع، ص 49).
- (7) السراج، اللمع، ص 473.
- (8) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، د ت، ج 1، ص 46.
- (9) أبو سعيد الخزاز، كتاب الصغائر، تحقيق قاسم السامرائي، ضمن رسائل الخراز، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1967، ص 181-182.
- (10) وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التنكيكية، ترجمة بوليل يوسف عزيز، الطبعة الأولى، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1987، ص 25.
- (11) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم موف الجراح، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت/لبنان، 2001، ص 21.
- (12) السراج، اللمع، ص 14.
- (13) أبو عبد الرحمان السلمي، حوام آداب الصوفية وعبود النفس ومداراتها، حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا ابْنَانِ كُونَرِيخ، معهد الدراسات الآسيوية والإفريقية، الجامعة المغربية في أورشلين، الطبعة الأكاديمية، القدس، 1962، ص 27. (الكلام لأبي سهل محمد بن سليمان المتوفى سنة 369هـ).

- 14) السراج، اللمع، ص 475.
- 15) انظر مثلاً قول القشيري، «قيل من دق في اللّين نظره جلّ في النّياحة خطره» (القشيري، الرسالة القشيرية، ص 63).
- 16) انظر مثلاً قول معروف الكرخي: «احفظ لسائك من المدح كما تحفظه من الذّم» (المصدر السابق، ص 63).
- 17) المصدر السابق، صص 9-10.
- 18) انظر مثلاً: توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حواشي الجامعة التونسية، مجلة حورية تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونس، كلية الآداب، ص 63، العدد 39، السنة 1995، صص 7/63.
- 19) راجع مثلاً: مجلة علام الخليل التي تعرّض لها صوفية بغداد حيث اتهموا بالزندقة وحكم الخليفة عليهم بالقتل ثم عفا عنهم، لكنها نسبت في تشتهم وهرب بعضهم مثل الحنّاز والوري والدقاق... (انظر الهجويري، كشف المحجوب، ج 2، ص 421).
- 20) رينولد بيلكون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقلها إلى العربية وعلّق عليها أبوالمعلا عفيفي، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م، ص 28.
- 21) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 184.
- 22) المصدر السابق، ص 185.
- 23) يقول القشيري: «اشتدّق الصوفي من انصف، معيد في مقتضى اللّغة» (المصدر السابق، ص 183).
- 24) يقول السراج: «إن سأل سائر فذلّ، قد سب أصحاب الحديث، إن خدبت وسبت الفقهاء إلى الفقه فلم قلت الصوفية ولم تسهم إلى حد ولا إلى عثم فيقال به لأن الصوفية لم ينفردوا بسوغ من العلم دون نوع، ولم يترسمو برسم من الأحوال والمقامات دون رسم فذلّ لم يكن ذلك مسيئتهم إلى ظاهر النسبة لأن لينة انصوف فاب الأبياء عليهم السلام وشعوا الأوثياء ولأصعب... ألا ترى أن الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى هذه السلام مسيئهم إلى ظاهر البيسة فقال عز وجل: «وإذ قال الخواريون» وكانوا قوماً يفسون البص فيهم الله تعالى إلى ذلك» (السراج، اللمع، صص 41-40).
- 25) يأتي حديث القشيري عن مفهوم انصوف في التفصيل الثالث الحدهص لشرح المقامات أو مدارج أرباب السلوك وهو المصطلح التاسع والثلاثون في جملة هذه المقامات مما يبحث على التنازل.
- 26) التطلع كما يعرفه السراج: «ممتازة عبارة مستفوية في وصف وجد فاض بقوّته، وهماج بشدة غلياته وغلبيته» (السراج، اللمع، ص 453).
- 27) سورة طه، الآية 14.
- 28) الرازي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، المكتبة العلمية، مصر، د ت، ص 75.
- 29) السراج، اللمع، ص 475.
- 30) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 21.
- 31) الهجويري، كشف المحجوب، ج 1، صص 256-257.
- 32) المصدر السابق، ج 1، ص 223.
- 33) سورة البقرة، الآية 152.
- 34) أبو القاسم القشيري، لطائف الإشارات، قدّم له وحققه وعلّق عليه د. إبراهيم سيوني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، للجلد الأول، ص 149.

التصوف في غرب إفريقيا : مقاربة الملمح والأثر

بينة سلطاني الحراوي (*)

توطئة :

« ماهية التصوف : التصوف أصل من أصول الدين الإسلامي . هو عبادة الله في مقام الإحسان ويتصف هذا المفهوم (التصوف) بالشمولية حتى قيل ليس يشهد له من حيث اللغة العربية قياس ولا اشتقاق (1) يدل على تعنت التعريفات اللغوية (2) والاصطلاحية (3) للتصوف »

التصوف ككل فن من فنون العلوم الإسلامية ينأس على مرجعيات ثابتة بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم . جاء ذكره في الآثار الدينية بعبارات عديدة كالتركية والزهد والصفاء وكل القيم التي يدعو إليها التصوف ويتحلى بها الصوفية تصديق بالقرآن الكريم في مواضيع كثيرة (4) وتتدغم بالسنة الحميدة (5) قولاً وعملاً .

من هذه المرجعيات يستمد التصوف ماهيته ويؤسس لموضوعات يعالجها ويهدف إلى ثمرات روحية ، وبذلك ينتزل التصوف في تلك مدرسة أخلاقية ويرسم منهجا عمليا قوامه مجاهدة النفس البشرية وصرفها عن أهوائها حتى تبلغ كمالها في الصلاح والفلاح . ويتمثل هذا

المنهج في مقامات يتخطاها الصوفي درجة درجة ، وقد شرحها شيخ الطريقة الأكبر بقوله : «لفظ التصوف أربعة أحرف (التاء - الصاد - الواو - الفاء) التاء من التوبة وهي على وجهين توبة الظاهر وتوبة الباطن ... والصاد من الصدا ، وهي على نوعين صفاء القلب وصفاء السر أما الواو فهو الولاية ترتب عن التصفية كما قال الله تعالى : «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (6) . ونتيجة الولاية أن يتخلق بأخلاق الله تعالى .. ويأتي مقام الفاء وهو الفناء في الله ... فإذا تم الفناء حصل البقاء في عالم التوبة كما قال الله تعالى : «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (7) وهو مقام الأنبياء (8) .

تاريخيا : نشأ التصوف كحركة بسيطة في مضمونها قوامها فلسفة روحية تركز على الذكر و الزهد والعبادة الخالصة لله . وتبعاً لذلك يعد علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة عند المسلمين لأنه لم يعرف إلى المائتين من الهجرة (9) . لكنه سرعان ما تطور من سلوك عبادة وتقرب إلى الله بالزهد والأعمال الصالحة إلى حركة فكرية

(*) باحثة ، تونس

I - ملامح الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا

1 - الأصول التاريخية للظاهرة (13)

إن الإسلام الذي انتشر إلى الجنوب من الصحراء الكبرى يوشك أن يكون إسلاما طريقيا فحسب، فالدعوة إليه عن طريق أرباب الطرق ومريديهم هي أكثر فاعلية في المنطقة وأبقى أثرا في الشعوب، والإفريقي يكاد لا يفهم التعاليم الدينية إلا في ظل الانتماء إلى طريقة صوفية ما. عندما يسأل أحدهم عن ديانته يجب حتما أناسلم وشيخي فلان.

فما هي الأصول التاريخية لهذه الظاهرة التي نفذت إلى تلك الأقطار وسرعان ما تطورت وأصبحت تيارا مميزا لتركيبية المجتمعات الإفريقية، وبلغت الذروة خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تحديدا.

امتدت الدعوة الإسلامية إلى غرب إفريقيا امتدادا بطيئا - في أول الأمر - من خلال جهود التجار في رحلاتهم التجارية، وجهود الفقهاء القادمين من شمال القارة بصفة خاصة، ثم أخذت هذه الدعوة في التدرج إلى أن ظهرت حركة المرابطين في القرن 11م ليعرف الإسلام منعرجا جديدا "طبع الدعوة بلون صوفي يحمل بصمة الطرق الصوفية". إذ أن حركة المرابطين قد قامت على مبادئ صوفية بالأساس، وحمل المرابطون على عاتقهم مسؤولية نشر الإسلام ومحاربة الوثنيين وتشجيع العلم والعلماء.

اعتبرت هذه الحركة الدينية أول تاريخ للظاهرة الصوفية في القطر السنغالي ومنه إلى بقية الأقطار الأخرى. وانطلاقا من تلك المرحلة التاريخية بدأت ولادة الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا بعد أن توطدت دعائمتها في المغرب العربي أولا ومنه إلى جنوب الصحراء التي لم تكن حاجزا مانعا لتسرب ثقافة الشمال الإفريقي وحضارته وانتشارها في منطقة الجنوب.

لقد أدى المغرب العربي دورا رياديا فعالا في نقل مظاهر الحضارة ونشرها في منطقة الجنوب، وأثر أيما تأثير على شعوب تلك الأقطار "منه جاء المذهب المالكي ومنه

في طور التصوف الفلسفي ثم إلى نظام مشيخة وحلقات ذكر في طور ثالث أي أن التصوف في المجتمع الإسلامي قد مر بثلاث مراحل كبرى مميزة حيث «كانت المرحلة الأولى سلوكية اتسمت بالرفض السلبي للواقع الحياتي والسياسي، والثانية فكرية اتسمت ببلورة فلسفة دينية مختلفة عن الفلسفة الرسمية للدولة خلال الفترات الأولى للعهد العباسي... ثم لم يلبث التصوف أن أصبح يرتكز على نسج اجتماعي واسع دخل به إلى ميدان العلاقات السياسية والحضارية بالمعنى الواسع» (10). تميز التصوف خلال الطور الثالث بالطابع الجماعي أي أصبح ظاهرة «طريقة» بالأساس فازداد اقترابا من العامة.

ظهرت الطرق الصوفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ومع ظهورها كثر عدد المنتسبين والمريدين وتعددت أساليب الرياضة الروحية كما اختلفت أسماؤها باختلاف من يتسبون إليها (11). وكانت الطريقة القادرية أول هذه الطرق ظهورا وصارت في ما بعد أكثرها انتشارا وصيتا في العالم الإسلامي. فهي الطريقة الأم وتتسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ).

أنشأ الشيخ عبد القادر طريقته على هذا العلم والعمل آحذا بأصول الكتاب والسنة، وقد قدر لهذه الطريقة نجاح كبير في العالين العربي والإسلامي ولزكت بصماتها في المجتمعات التي انتشرت فيها ولاقت صدى إيجابيا لدى الدارسين الذين لهم اهتمامات بدراسة التراث الصوفي في الإسلام مثل المستشرق الذي يعتبر «الجيلاني من بين مئات الشخصيات الصوفية الذي استطاع تكوين طريقة معتدلة ومفيدة تتفق وعقيدة السلف ومازال لها صدى في العصر الحديث (12). وقد تفرعت عن القادرية عدة فرق صغرى كان لها انتشار واسع في معظم البلاد العربية والإسلامية دون أن نتحدث شقاقتا يس بجوهر التصوف إذ لم يختلف واقعه في تلك المرحلة سواء في مصر أو الشام أو العراق بل حافظ على نوع من الاتقاء في الأصول رغم اختلاف الأقطار. نشأ التصوف وتطور في الزمان والمكان حتى بلغ صده أنحاء عديدة من العالم ومنها غرب إفريقيا. فما هي ملامحه وآثاره في تلك المنطقة؟

والنسبة العديدة للاتباع سيرا عاديا . وفي مستهل القرن 19 وبعامل النهضة الروحية والفكرية التي ميزت الحياة الاجتماعية بميلاد طرق جديدة كالتيجانية والمريدية تحمس الناس للولاء الطرقي وإلى حياة نشيطة في مستوى العبادة (المواظبة على حلقات الذكر والأوراد وفي مستوى العلم ظهور العلماء والفقهاء من المریدين وانتشارهم في أنحاء إفريقيا الغربية وإقامة المراكز لتنظيم دعوتهم ونشر تعاليم طرقهم). وبذلك استطاعت الظاهرة الصوفية أن تحوي أغلب سكان المنطقة وتجلبهم إليها من خلال عمل الطرق التي كانت بمثابة العياغة الاجتماعية والفكرية العقائدية للمریدين. ولعلنا إذا رسمنا خريطة للاستناد «الطرق» أمكننا القول

إن أكثر مسلمي إفريقيا السوداء يشكلون مجتمع الطريقة، فمن السنغال إلى مالي وغينيا ونيجيريا وشرق إفريقيا يطبق الانتماء الطرقي على الشعوب المسلمة في حركة مد وجزر تبعا لاختلاف الأشخاص والأماكن، حيث لقب القطر السنغالي مثلا بـ«جنة الطرق» إذ تأسست فيه مراكز نفوذ لكل من القادرية والتيجانية والمريدية وغيرها من الطرق الفرعية والثانوية (16).

وفدت الطرق الصوفية القادرية والتيجانية... (14). ثم إن «الزوايا الإفريقية تعتبر امتدادا للزوايا والأربعة التي عرفت في المغرب والجزائر وليبيا وتونس. وكانت هذه الزوايا مؤسسات دينية ومدارس تستقبل طلاب العلم والزائرين الذين يأتون للتشفق في الدين» (15).

اقتترنت ولادة الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا بحركة المرابطين ثم عرفت محطات تاريخية بارزة دعمت وجودها، وكان ذلك خلال القرن الخامس عشر الميلادي بدخول القادرية والقرن التاسع عشر الميلادي بدخول التيجانية وميلاد الطريقة المريدية محليا. وقد انتشرت هذه الظاهرة انتشارا كبيرا في أرجاء السودان الغربي.

2 - المد الجغرافي للظاهرة :

ارتبطت الأصول التاريخية للتصوف في غرب إفريقيا بحركة المرابطين خلال القرن 11م. وانطلاقا من ذلك التاريخ أخذت الظاهرة في الانتشار مسجلة محطات تاريخية بارزة أهمها في 15م وكان سير انتشارها على مستوي المساحة المكانية

السنغال موطن للإسلام الطرقي



ومن هذا القطر نفذت الطرق الدخيلة إلى مناطق أخرى في حين ظلت المريدية تلك الطريقة المحلية حيية المجال الجغرافي السنغالي تقريبا.

وانتشرت الظاهرة الصوفية في كل قطر وفي كل مدينة حاملة معها في الغالب طابع الفرد.

3 - التعددية الطرقية وانعكاسها على المجتمع :

التصوف الذي ظهر في شكل زهد للأفراد والجماعات ثم تطور إلى نظام مشيخة تعددت أشكاله في الغرب الإفريقي وبلغت أحيانا درجة الاختلاف رغم أن الأصل واحد.

كيف ذلك؟ وما هي طبيعة العلاقة بين مختلف الفرق الصوفية؟

يستطيع الباحث في تاريخ التصوف في هذه المنطقة أن يحدد دون عناء يذكر - ملامح كثيرة للظاهرة في ضوء واقعها.

1- التعدد: في غرب إفريقيا تنتشر طريقتان عابدين بعضها ذائع الصيت كالفقارية والبيجاوية والطريقة المريدية بالسنگال وأخرى أقل رواجاً وتأثراً في الشعوب مثل الشاذلية (التي تنسب إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي) والسوسية (التي أسسها الفقيه الجزائري الشيخ محمد السوسى). هذه الطرق الأم تفرعت إلى فرق وتنظيمات صغرى تتفرع أحيانا وتختلف أخرى. فللقادريه فرعان رئيسيان على الأقل هما البكاية (17) والفاضلية (18). وعن البيجاوية تفرعت العمريه (سبب للحاج عمر الفتوي) والحماديه (19) وهما أكبر التنظيمات البيجاوية إضافة لماعلات تيجانية أخرى ذات شأن في تاريخ التصوف الطرقي بغرب إفريقيا تنتشر بالسنگال.

ب- التوتر: العلاقة البينية للطرق وأحيانا العلاقة التي تربط بين فروع الطريقة الواحدة علاقة متوترة رغم أنها (الطرق) تلتقي في الأصول والأسس الجوهرية، وتتهل جميعا من ينباع إسلامية مخلوطة ببعض الموروث المحلي

مع تفاوت في قدرة المريدين والسالكين على تمثل النهج القويم للتصوف الإسلامي. وإن اختلفت باختلافاتها بسيطة لا قيمة لها في الواقع باختلافها في الأوراد التي تعمل على تلقينها لأتباعها ومريدوها. كما أن هذه الطرق بكل مكوناتها (الشيخ والمريد) وباختلاف أسماؤها (قادريه، تيجانية، مريدية...)، تدين جميعها بالإسلام وتنتشر في أقطار متشابهة الخصوصية. فما هي أصول اختلافها؟

التصوف في غرب إفريقيا «تطرق» فتعددت أشكاله وأعدت إلى الذاكرة الإفريقية صورة الحياة القبلية العشارية، وبالتالي كانت المنطقة في الغالب مشحونة بالمواجهات الطائفية وقد تردد صداها في الكتابات التاريخية: يصف عثمان برايا في كتابه جذور الحضارة إحدى الفتن بصورة حرب طائفية مشؤومة اتسمت بتناقضات عديدة واعتبرت مأساة حقيقية، إذ أن دولة تأسست تحت راية التصوف الجهادي قضت على دولة أخرى قامت على الهدف نفسه وقد نتجت عن هذه المغامرة الحربية الناجمة عن طموحات توسعية نهاية مأساوية لدول ثلاث (20) كانت تمثل معا نهضة حضارية لتحرية الدولة الأيبية الحديثة في الغرب الإفريقي (21). هذه صورة موجزة عن واقع التصوف الذي كان له أثره في أوجه الحياة لدى شعوب المنطقة.

II - فعاليات التصوف وآثاره

1 - مدخل إلى الأوضاع التي هيأت تفعيل دور التصوف :

نقتصر في هذا الإطار على تقديم أبرز المعطيات التي ترسم ملامح المجتمع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين والتي كانت سببا في نهضة التصوف بالمنطقة في مستويات كثيرة :

- نهضة عديدة حيث تضاعف أتباعه ودعائه خلال القرن التاسع عشر.
- اتساع المد الجغرافي للظاهرة الصوفية.
- تفعيل دور الصوفية في مختلف أوجه الحياة.

وكان هؤلاء وغيرهم من أعلام المدرسة الصوفية. نذكر البعض منهم مثلين عن مختلف الطرق الصوفية الأكثر شهرة.

2 - من أعلام التصوف :

أ- الشيخ عثمان دان فودي (28): ولد الشيخ عثمان بن صالح يوم الأحد 15 ديسمبر 1754 ميلادي في إمارة جوير (29) واشتهر بكلمة فودي الفولانية وتعني المتعلم. وينتمي الشيخ عثمان إلى شعوب الترودي (30) المتدنية وإلى رحاب مدرسة صوفية تتصل بالطريقة القادرية الأم. وانتماء الشيخ عثمان إلى الطريقة القادرية مثبت في أمهات المصادر (31) فقد تأثر بها لذبوع صيتها في عصره في كامل السودان الغربي، وقد لحص الشيخ عثمان تجربته الصوفية القادرية في كتابه لما بلغت في الذكر والورد، معلنا بأنه لما بلغ أربعين سنة وخمسة أشهر ويضع ليال جذبته الله إليه فوجد هنالك الصحابة والأنبياء والأولياء حيث رجوا به وأجلسوه وسطهم ثم جلس سيد عبد القادر الجيلاني بئوب أخضر وناداه باسم إمام الأئمة، ثم تلاه سيف الحق (32). وقد أكد محمد بلو التجربة الصوفية لوالده بقوله «أخبرني أنه حين حصل له الجذب الإلهي ببركة الصلاة على النبي (ص) إذ كان يواظب عليها من غير ملل ولا كلل، أمده الله بفيض الأنوار بواسطة الشيخ عبد القادر الجيلي وجذبه الرسول (ص) فشاهد من عجائب الملكوت ووقف على اللوح المحفوظ وكساه الحق تعالى حلة الدعوة إليه وتوجه تاج الهداية والإرشاد إليه (33).

و نتيجة لهذا الفيض الإلهي تفقه الشيخ عثمان في الطريقة القادرية وفي المذهب المالكي الذي رافقها إلى بلاد السودان قادما من شمال إفريقيا فجعل يقرر للناس الحق ويبين لهم الطريق ويعقد في مجالسه العلمية دروسا لفن التصوف فيحادث الناس عن المهلكات من مذمومات الأخلاق كما يحدثهم عن النجيات من محمودات الأخلاق (34) سالكا في ذلك منهج الشيخ الأكبر للطريقة «عبد القادر الجيلاني» الذي كان يوصي

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي بلغت جميع الأوضاع (ثقافية، اجتماعية، سياسية) تقريبا مرحلة من الانحطاط (22) ذلك أن الدين الإسلامي الذي انتشر انتشارا واسعا في تلك المنطقة لم يقوص المورد المحلي كليا، فقد ظلت ممارسة العادات الوثنية تتكاثر وتباعد بالمجتمع عن عقيدة التوحيد، كما تولى الكهنة وأرباب الشعوذة وأنماط السحر الأسود زمام الحياة الروحية. إلى جانب ذلك كسبت الأنشطة التبشيرية المسيحية المسترة بتجارة الرقيق قدرا لا يستهان به من أبناء المنطقة.

سياسيا قويت شوكة دولتين وثنيتين (23) وامتد نفوذهما شرقا وغربا حتى شمل منطقة تمبكتو (24) التي كانت مركزا حيويا للثقافة الإسلامية. وفي ظلها (الدولتين) انتشر الظلم الاجتماعي والسياسي وأضر كثيرا بعمامة الناس (ضرائب مجحفة، نهب وحرب عصابات...) فارتدت فئات كثيرة إلى ممارسة العادات الوثنية مثل الطقوس التي يؤديها المرء تحية للملك إذ يضع التراب على رأسه عند دخوله عليه (ومنها أيضا إيقاد النار ودفن الملك وخدمته المقربين وكذلك طعمه وشرابه وحليه (24)).

تكشفت الأطماع الاستعمارية التي كانت تتلجج بالدوافع الإنسانية (تعليم، نهضة اقتصادية...) ليسفر المستعمر الأوروبي عن أهدافه الحقيقية كما يذكرها الرئيس السنغالي السابق سنغور المسيحي: «إن هدفنا ليس تنصير المسلمين بقدر ما هو تلويث عقيدتهم الإسلامية (25). لكن هذه المنطقة من إفريقيا لم تكن سهلة الخال رغم أن قرونا من تجارة الرقيق قد أنهكتها. فقد شهد القرن التاسع عشر الميلادي خاصة ظهور قواد من طينة فذة حاولوا أن يفتّموا مسيرة القدر القاسية عن وعي منهم أو عن غير وعي، وأن يبدلوا إلى الوجود تلك المجموعات السياسية الكبيرة التي تجاوزت في بنيانها مستوى القبيلة والتي شهدت إفريقيا خلال عصورها العظيمة. فظهرت كوكبة من الرجال الإفريقيين في كل أصقاع إفريقيا السوداء: تاشاكا (26)، عثمان دان فودي، الحاج عمر، ساموري (27).

الكتاب من مقدمة وخمسة وخمسين فصلا يتناول عدة مواضيع صوفية أهمها مناقب الطريقة ومعاني الزهد عند الصوفية، من هذا الكتاب تستمد التجانية المعربة مشروعاتها وتعاليمها ويلتزم الأتباع والمريدون بالشروط العقائدية الصوفية التي ضمنها الشيخ كتابه المذكور.

نشط الحاج عمر في الدعوة إلى التجانية ونشر تعاليمها نشاطاً بالغ الأثر حتى تم رواجها في ربوع السودان الكبير سالكا في ذلك جهاد السيف بالدرجة الأولى، وأمكن للفوتي بفضل مكانته لدى الشعوب «أن يحكم إمبراطورية واسعة تمتد من غمبكتو إلى المحيط الأطلسي وظلت تدنن له بالولاء». وكانت الطريقة التجانية هي الطريقة الرسمية في كل هذه الإمبراطورية» (38). فالطريقة التجانية تدنن لهذا الشيخ بفضل كبير في نشرها وتزايد عدد مريديها وتعدد مدارس التصوف والزوايا التابعة لها. وقبل وفاته «خلف الحاج عمر لطريقة التجانية مملكة إسلامية كبيرة في وسط بلاد الزنوج الوثنيين» (39).

ج - الشيخ أحمد بابا : تبدو حياة هذا الشيخ من خلال المؤلفات الكثيرة التي تحدثت عنه كأنها قصة من قصص القديسين التي امتلأت معجزات وخوارق وكرامات. نشأ الشيخ بابا منشأ علم وأدب وأخلاق، وعلى عادة أبناء الأسر المتدينة بدأ الشيخ حياته العلمية بحفظ القرآن الكريم وقرس بكتب الفقه والتراث الديني وعلوم اللغة العربية على أيدي شيوخ أجلاء من الأهل والعشيرة.

اشتهر الشيخ بابا بالورع والخلق العظيم، وظهر منذ نشأته أنه رجل زاهد في الدنيا ذاهل في حب الله ونبيه، سابع في بحار التصوف وآفاقه العلوية. بدأ حياته الصوفية متغير الأطوار متقلبا في آرائه. جرب حياة التصوف بالذكر والعبادة والحلوة الاعتزالية. وطرق كل باب ظن أنه يوصله إلى حضرة مولاه. فتعلم على عدة شيوخ سنغاليين وموريتانيين وأخذ مختلف الطرق القادرية والتجانية والشاذلية. جربها كلها فلم تبتين له فعاليتها في نفسه، فتركها وأخذ

بضرورة إخلاء النفس من مذموماتها وسلوك المراه حميد المذاهب وملازمته الحقائق وعدم سكونه إلى أحد من الخلق وقد تردد ذلك في تصانيفه الكثيرة (35). برهن الشيخ عثمان وكذا أتباعه الذين تتلمذوا في مجالسه العلمية على تمسكهم بمبادئ الشيخ الجليلي وتعاليم الطريقة القادرية المبنية أساسا على العلم والدين تحصيلاً وأداءً. فنشط في نشرها واستطاع بفضل هيئته العلمية أن يحيط نفسه بالمريدين. والحققة أن الطريقة تدنن لجهوده بفضل كبير إذ أنه تزعم عملية الإحياء للقادرية حتى صار أبرز أقطابها وصارت تعاليم الطريقة من الأصول المرجعية لدعوتها الجهادية. ففي ظل الطريقة القادرية قام الشيخ بعملية إصلاح شاملة بدءا بإمارة جويير شمال نيجيريا (موطنه الأول) لأنه «وجد في هذه البلاد من أنواع الكفر والفسوق والعصيان أمورا فظيعة وأحوالا شنيعة، طبقت هذه البلاد وملاؤها حتى لا يكاد يوجد (فيها) من صح إيمانه وتعبد إلا النادر القليل» (36).

ب - الحاج عمر تال الفوتي : (1797م - 1864م) رجل ديني ورئيس مملكة التكرور ولد في فوتا من أعمال السنغال. درس العلوم الدينية تحت إشراف أبيه وكان من المرابطين المشهورين في قبيلة التكرور وقد اشتهر بتمكده وورعه حتى عدّ مهديا جديدا. والحاج عمر الفوتي من أكبر دعاة الطريقة التجانية إذ قام بدور حاسم في نشرها في كامل أرجاء السودان الغربي.

كان الحاج عمر حريصا على كسب المريدين الجدد في كل الأصقاع التي قام بزيارتها «حاول نشرها بين علماء سوكوتو خلال أول زيارة له وظل تسعة أشهر في ماسينا ينشر مبادئ الطريقة التجانية ثم غادر إلى - كان كان - حيث مكث عامين نشر خلالها الطريقة، ومن هذا المكان (دياجونكو) بدأ الحاج عمر جهاده من أجل نشر مبادئ الطريقة في غرب إفريقيا» (37). وتبنتا حقيقة الطريقة التجانية في نفوس السالكين ألف الشيخ عمر كتاب رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم ليكون لهم بمثابة المرجع والدعماء الشرعية شرح فيه تعاليم الطريقة بكل دقة وتفصيل. ويتألف

أعطاني المعطي بجاء المصطفى
 صلى عليه سلام واصطفى
 بركة القرآن والعلوم
 وقاد بمنها إلى تعليمي
 لكل من تعلق بي نجاة
 من كدر الدنيا وفي يوم النجاة
 ويل لمن عتّى تولى مذبرا
 بعد الإرادة وعني صبرا (45).

والمريديّة هي خلاصة التجربة الصوفيّة للشيخ بامبا الذي تتلمذ على آل الشيخ سيدي الكبير الذين أثروا في اتجاهه القادري تأثيرا عميقا. كما تعلم بعض مبادئ الشاذليّة والتيجانيّة على آل حمد وآل متال في موريطانيا وفي حوالي 1893 م حاول الشيخ فتح طريقة خاصّة به فإلّهي ميلا للاتقائيّة من جميع المبادئ التي اقتبسها من القادرية والتيجانية والشاذلية ولا غرو أن الشيخ قد استمد من القادرية أكثر من غيرها (46).

وقد أبدى لها الشيخ حركة تجديد وإصلاح ذات اتجاه تروحي تعليمي قوامه تصوف خالص لله سبحانه، وتطبيق لشرعيته في المجتمع بعد تنقيته من البدع الموروثة والتي لعب الاستعمار دورا خطيرا في إذكائها خدمة لمصالحه.

وتبعاً لذلك تعرض الشيخ الخديم للنفي والإقامة الجبرية من قبل المستعمر لأنه رأى في وجوده عرقلة للمشروع الاستعماري في المنطقة. لكن رغم الصعوبات الكثيرة التي صادفت الشيخ في مسيرته فقد استطاع أن ينتج ويؤلف ويشرى الساحة الثقافية. فالمكتبة السنغالية والأفريقية بشكل عام مدينة له بالكثير من الأدب المكتوب والمنظوم. تذكر الرواية الشعبية أنه ألف ما لا يقل عن سبعة أطنان... وقد نشره ما لا يقل عن واحد وأربعين كتيبا من الحجم الصغير كلها باللغة العربية (47).

كما بنيت الشيخ جوب (مؤرخ السيرة الذاتية للشيخ

ورده الخفاص المسمى عنده بالمأخوذ من الله بواسطة رسوله المصطفى الكريم. ينقل عنه الشيخ أحمد الأمين جوب قوله: «كنت حينئذ كأعمى يلتصم الهداية عن علم ومن لم يعلم فلما ظهر لي صاحب الطريق إمام الفريق الإسلامي وجذبني إليه عناية من الله ومته سقط مني أمر الوسائط من غيره» (40).

وقد عبر الشيخ بامبا بذاته عن حالة التذبذب الصوفي من خلال أشعاره المنظومة. فهو تارة قادري مخلص مجل للشيخ عبد القادر الجيلاني إذ يقول:

يقول أحمد الفقير جدا
 الطوبوي (41) القادري وردا

الحمد لله على كوني خديم
 لحضرة القطب المكرم الكريم

وبطريقة الشريف الجليلي
 طريقة تمنح من تضليل.

يا شيخنا يا غوثنا يا قطبنا

يا بعضنا بنا كلنا بيتا حيا
 ها أنسي اليوم مباح لك
 وخادم لا تحرمني فضلك (42).

و تارة أخرى يتغلى الشيخ بامبا عن هذه «البيعة الجبلانية» ويهتدي إلى عبادة ربه بالكتاب والسنة والاكفاء بهما عن سواهما من الوسائط فينظم شعرا يقول فيه.

الحمد لله الذي صرفني
 بلفظه عن بسدع للنسب
 أشكره جل على الكتاب
 والسنة البيضاء والصواب
 أعاهد الله على أخذ الكتاب

بخدمة للمصطفى باب الصواب (43)

وقد صرح في مرحلة الاستقرار الصوفي بأن الله وهبه الكرامة والبركة، وجعله ملاذا وشفيعا لأتباعه وللطريقة المريديّة (44) خادما مخلصا فقال شعرا:

كما استعملت العربية في مختلف المراسلات العلمية والاجتماعية والتجارية والسياسية، إذ أن كثيرا من المعاهدات التي عقدت مع المستعمرين كانت تكتب باللسانين العربي والفرنسي.

شهدت الحركة الثقافية في ظل التصوف تطورا كبيرا ذلك أن زعماء الطرق ومراكز نفوذها قد نشطت نشاطا بالغاً في تنمية الحياة الثقافية والعلمية والسياسية مع اختلاف في الأدوار. فالنشاط الثقافي والعلمي كان طابعا مميزا عند دعاة القادرية وأتباعها حتى «بلغت سيطرتهم الروحية والفكرية أوجها خلال القرن التاسع عشر في أكثر نواحي إفريقيا الغربية» (51). في حين أن النشاط السياسي كان أكثر وضوحا لدى دعاة التيجانية وخاصة في ظل زعامة الحاج عمر الذي اعتمد على السيف في تحويل الناس إلى الإسلام وعقيدة التيجانية فقد «لجأ الشيخ عمر إلى الشباب فاستجابت له حشود منهم وأعطوا له المياعة، عندها أخذوا في شراء الأسلحة النارية من الأوروبيين الذين يتزولون إلى سواحل غرب إفريقيا لشراء الرقيق. وتوالى تدفق الشباب عليه من مختلف أرجاء المنطقة حتى كوّن جيشا قويا مسلحا، عندما استولى الحاج عمر أتباعه وأخبرهم أن الله أذن له بإغلاق الجهاد المسلح. فبدأ وإياهم الجهاد وإقامة الدولة العمورية في الغرب الإفريقي» (52).

انتشار المراكز العلمية والتعليمية: عندما تفوّز نفوذ الطرق الصوفية أصبحت زوايا العبادة من تركيبة المجتمع العلمية، إذ تحولت هذه الزوايا والمدارس البسيطة في مظاهرها ومناهجها ومعارفها إلى مراكز علمية عظيمة القيمة والأداء نظرا لحماس الصوفية للعلم تلقنا وتلقينا حتى انتشرت مراكزهم في كل مكان من غرب إفريقيا.

أنشأ الصوفية على امتداد تاريخ الإسلام الطريقي في كل أرجاء المنطقة الشاسعة زوايا ومساجد ومدارس كانت منارات علم ومعرفه وعطاء فكري كبير، نذكر منها أن «النسبية (فرع تيجاني نسبة إلى الشيخ عبد الله إنياس) حققت إنجازات هامة منها معهد كولخ الإسلامي الذي

بامبا) غزارة إنتاجه بقوله «أكثر الشيخ الخديم المنظومات العلمية والمديحية فنظم مسالك الجنان لا مثيل له في التصوف... ومواهب الفردوس وغيرها...» (48). كان هؤلاء بعضا من أعلام المدرسة الصوفية التي ألقت بثأرها على مختلف مظاهر الحياة من خلال جملة من الوظائف العلمية والاجتماعية...

3 - من وظائف التصوف :

التصوف في غرب إفريقيا ورغم الملامح التي ظهر بها بين الطرق التي حملت لواءه أمكنه أن يؤدي وظائف اجتماعية، علمية، دينية تربوية حضارية بشكل عام انعكس أثرها إيجابيا على شعوب المنطقة.

- على المستوى الاجتماعي: إذا رجعنا إلى البناء الأسري في المجتمع الإفريقي وقارنا بين نموذجين للأسرة المتدنية (التصوفة/ الوثنية)، يتبين لنا بوضوح أثر التصوف في مظاهر الحياة اليومية (المأكل والملبس والتعليم ومظاهر العبادة) «فقد صارت ملابسهم أكثر احتشاما وأصبحت النظافة عندهم عادة على حدٍّ دلّ على شيء على أن هناك نواة لمبدأ أكثر رقيًا من الأوضاع التي هذا المبدأ كان يؤثر تأثيرا عميقا في طبيعة الزيجي ويجعل منه إنسانا جديدا وهذا المذهب هو الإسلام» الصوفي (49) فقد أكسب التصوف الشعوب صفات يندر جدا وجودها في الوثنيين مثل النشاط والعزة واحترام الذات البشرية» (50).

- على المستوى الثقافي: أمكن للتصوف في ظل الطرق أن يسدي خدمات جليلة للغة العربية حيث أصبحت لغة الكتابة والتخاطب والتأليف والإنتاج الفكري والأدبي، بها ألف آرياب الطرق كمّا ضخما من الكتب نظما ونثرا وتعرييا من اللغات واللهجات المحلية. كما أصبحت العربية لغة المنابر والمحظب الدينية. يقول د. فهمي هويدي «في المسجد ألقى الحاج عبد الله إنياس (من شيوخ التيجانية بالسنگال) الخطبة باللغة العربية ثم ألقاها باللغة المحلية».

الخاتمة :

مجتمع الطريقة بين النظري والتطبيقي :

آمن الصوفية بضرورة إصلاح الأوضاع في مختلف أوجه الحياة السياسية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية العلمية، وحرصوا على بناء مقومات المجتمع الفاضل الذي ارتسمت ملامحه في مؤلفاتهم الكثيرة. فهل كانت إنجازاتهم الفعلية في مستوى أحلامهم؟ أم أن نظرياتهم الإصلاحية ظلت مجرد رؤية في الأذهان في حين شهد واقع الدول التي أسسوها على مبادئ التصوف بخلاف ذلك؟ لعل القراءة الموضوعية لجهود الصوفية تقتضي النظر إلى خصوصية المجتمع الإفريقي في تلك المنطقة والتي تختلف دون شك عن غيرها من ملامح المجتمعات التي ظهر فيها التصوف مدعما بعقيدة توحيد قوية. من هذه الملاحظات يمكن القول إن الصوفية كانت لهم أدوار إيجابية. فقد استطاعت أغلب الطرق في غرب إفريقيا خلال القرن 19م تحديدا أن تنشئ دولا طربية، فقامت الدولة السكتية في شمال نيجيريا تحت نفوذ شيخ القادرية عثمان دان فودي، وأنشئت دولة فوندا طولاً بفضل جهود الحاج عمر التيجاني، وظهرت المريدية كحركة تجديد ديني ذات طابع صوفي خاص في محاولة من هؤلاء الشيوخ لتطبيق نظرياتهم في الإصلاح الاجتماعي والسياسي والديني. وقد أمكنهم تحقيق الكثير من مظاهر الرقي الحضاري فأحدثوا تحولا عميقا في مسار الحياة الروحية بشكل خاص والدينية الاجتماعية بشكل عام و«جلبوا إلى أوطانهم الاتحاد والعلمانية على الرغم من وجود كثير من الاضطرابات القومية» (58).

لكن هذه الجهود الجمعة قصرت عن تحقيق الطريق الصوفي القويم والذي يتم بالعلم والعمل وقطع عبات النفس والتزهد عن أخلاقها المدمومة وصفاتها الخبيثة وصولا إلى تخلية القلب من غير الله وتحليته بذكره تعالى (59)، ولم تبلغ تلك الجهود درجة الأحوال بل كانت في أغلبها مجرد أقوال.

يلعب دوره الجليل في حماية الثقافة العربية والإسلامية ويعتمد في ذلك على مبعوثين من الأزهر الشريف يؤدون رسالتهم على الوجه الأمثل» (53).

كانت هذه المؤسسات الصوفية عظيمة الأثر في شعوب المنطقة علماء وعامة. وقد تمثلت رسالتها في «تكملة الإعداد الفطري وتوجيهه وتقويته ودفعه نحو الأكمل والأفضل من جهة، وإيقاظ الملكات الروحية وتنمية القدرات العقلية من جهة وتنظيم العلاقات الإنسانية وتهذيبها وبث مكارم الأخلاق ونشر المثل العليا لصالح الفرد وغير الجماعة من جهة ثالثة» (54).

تطور حركة التأليف : أسهمت كتب الجهاد إسهاما كبيرا في إغناء المكتبة الإفريقية. وكان أكثرها من إنتاج دولة سوكوتو تحت تأثير الطريقة القادرية، وأشهر دعائها كالشيخ عثمان دان فودي وابنه محمد بلو وأخيه عبد الله الذين «لم يكونوا يترددون في مسك القلم عند أقل مناسبة ليعطوا الشروح والتفاصيل عن مبادئهم أو لأفئدة الخصوم» (55). تذكر المصادر التاريخية أن جملة ما ألفته هذه العائلة زاد عن خمسمائة عمل أدبي وديني واجتماعي وسياسي. وقيل إن مؤلفات عبد الله بن فودي وحده أربت عن المائتين حتى إنه كان يلقب بنادرة الزمان وعلامة السودان.

أما الأثر العلمي في الدولة الفتوية فكان نزرًا قليلا مقارنة بالأثر السكتي، غير أن ما بقي منه يدل دلالة وافية على عمق ثقافة مؤسسها وسعة معارفه. فقد ألف الحاج عمر في شتى الموضوعات، أحصى منها عمر جاء ثلاثة عشر مؤلفا (56).

كما استطاعت الحركة المريدية أن تسد فراغا كبيرا في المكتبة فقد تخلف «الشيخ الحديم» ما سمي بمكتبة «الفلك المشحون». فلئن كان الإنتاج الفكري للصوفية غزيرا في مستوى الكم فقد غلب عليه الطابع الديني وإن لم يخل من مواضيع أخرى (علم الفلك، التاريخ، الهندسة، المنطق...) (57).

وتحقيق مدرسة أم ينضوي تحت لوائها الجميع، بذل التعدد والانشقاق.

كما أنه لم يكن بالإمكان مطالبة هذه الطرق بتحقيق ماهو مثالي في ضوء خصوصية مجتمعات تميزت بالتعدد في كل مقوماتها.

إن هذه الطرق الصوفية لم تقو سواعدها بدرجة تكفي للنهوض بالشعوب الإفريقية المسلمة وإنقاذها من المعاناة الروحية والارتباك في الولاء الطرقي. فصلة تلك الشعوب لم تتوثق بجوهر التصوف من خلال جهود أرباب الطرق بدرجة كبيرة لأنهم عجزوا عن بلورة

المصادر والمراجع

- (1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية، منشورات بولاق-القاهرة 1867 باب التصوف ص 164.
- (2) تعدد التعريفات لمفهوم التصوف نذكر منها:
أ- التصوف مشتق من الصوف وهو رداء الزهاد و النساك و علامة على نقاشهم (ب) التصوف مأخوذ من الصعد تعبيراً عن ثمرة التصوف في تصفية النفس من الكدورات (ج) التصوف سبىة إلى أهل الصفة من أصحاب النبي (صلمه) الذين كانوا يجلسون فوق دكة المسجد النبوي للعبادة (د) التصوف مشتق من الكلمة اليونانية سوفيا وتعني الحكمة
- (3) أقوال المشايخ في ماهية التصوف تردد عن ألف مؤلف السهروردي (عبد الله) عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت ط 1966 ص 7
- (4) انظر على سبيل الذكر لا الحصر: المغيرة 1: 29 آل عمر 186، الأحبار 1
- (5) الحديث الشريف ألم يس من الله؟ لا يسقط دل و ما المبشرات؟ دل الرزيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة رواه البخاري عن أنس
- (6) سورة يونس آية 62
- (7) سورة القمر آية 55
- (8) الخيلاني (عبد القادر): بيان الأسرار للطالبيين، مطبوع رقم 86/9 دار الكتب الوطنية تونس
- (9) القشيري: الرسالة ص 9
- (10) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار الخيل، بيروت، دت الفصل الحادي عشر في علم التصوف ص 417
- (11) الخضر (لطيفة) الإسلام الطرقي، دار سراس للنشر تونس 1998، ص 11، 10
- (12) حلمي (محمد مصطفى) الحياة الروحية في الإسلام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 ص 191، 194.
- (13) T Spencer The Sufi orders in Islam, oxford university press, 1971, P41.
- (14) لمزيد التعمق في تاريخ الطرق راجع ابراهيم (عبد الرزاق) أضواء على الطرق الصوفية في الغارة الإفريقية، مصر 1990
- (15) الجبل (شوقي). الحصار الإسلامية العربية في غرب إفريقيا: سماتها ودور المغرب فيها، مجلة الماحل عدد 3، السنة 1976
- (16) سيسي (مصطفى أحمد)، مداخلة ضمن أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي، ليبيا 1995

17) «الكاتبة»: نسبة لأحمد الكاي الكتي (ت 1504). وهي تسمية لطريقة فرعية من السلسلة القادرية تتميزها عن بقية الشعب الأخرى، الفاضلية وغيرها.

18) الماصلية - ثاني أكبر الفروع القادرية بعد الكاتبة أسسها الشيخ محمد عاضل (ت 1867م/1869م) الذي كان رئيسا لتجمع أهل الطالب محتر الصنهاجي في منطقة الخوص والذي استطاع أن يبعد سيطرته الروحية إلى الطرق الأخرى وأن يجعل عددا كبيرا من المسلمين السود خاصة كاتباغ له.

- راجع في هذه الفروع :

T. Spencer . The Sufi orders in Islam, Quadri groupem oxford university press, 1971, P271

19) الحماوية - واحدة من أهم الطرق الصوفية التي تفرعت عن الطريقة الآم «البيجاتية». وتنسب إلى الشيخ «حمزة الله» (1883م-1943م). شأت هذه الفرقة في مدينة نيورو وهي بالساحل السوداني وتقع على بعد 250 كم على الشمال الغربي من «ماماكو» عاصمة جمهورية مالي. ومن زاوية يورو انتشرت الحماوية في كامل أرجاء السودان العربي، لمزيد المعلومات راجع إبراهيم (عبد الزراق) : «الطريقة الحماوية» ضمن ندوة الإسلام والمسلمون، طرابلس، ليبيا، ص 35-36.

20) هذه الدُول الثلاث هي الدُول العمرية (نسبة للحاج عمر) والدُول الماسية (أسسها أحمد وأحمد نجل الشيخ أحمد لوبو) والدُول الكونية التمسكية (تحت حلافة أحمد الكاي الكوتي).

21) برايم (عثمان) : جذور الحصار الإسلامية في الغرب الإفريقي، القاهرة ط 1، 2001 ، ص 177

22) برايم، م من «مرحلة الانعطاف» ص 16، 9.

23) هما دولتا سونغو وكارتا الناميب، اللتان تأسست في حوب ماب بجهود ثبات المزارعين من قبيلة البامبارا المشتهرين على طول مجرى نهر النيجر.

24) تمكنتو: تقع في شتد جمهورية مالي حيث بدأت هذه المذهب على يد الطوبوق في أواخر القرن الخامس الهجري و اشتهرت خلال تاريخها بحركتها انشاعه (دت الطابع الإسلامي) و انشاعها على السودان الغربي كله. راجع حول طه الحلقية التاريخية

- عبد العظيم (محمد علي) تمكنتو امطورة انريخ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ط 1، 2001.

- عبد الطاهر عيسى . الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا، اريص، 1981 ص 94

25) شبكة الانترنت www.kabyma.com التفتير في إفريقيا ص 1، 11

26) «تشاكا»: واحد من الرجال الذين كان لهم الأثر الأكبر على المصير التاريخي لمناطق كاملة من إفريقيا وهو راع محترف مرذول أصبح خلال بضع سنوات حاكم شعوب بل و ساحقها أيضا وقد تقدس كما يتقدس الآلام من قبل آلاف من الرجال و النساء.

- روبرو (جوزيف كي): تاريخ إفريقيا السوداء، ترجمة يوسف شلب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1994 ص ص 613، 614.

27) المصدر السابق ص 613

28) دان فوديو عبارة متعاف في لغة الحوسا ابن الرعيم الديني و في لغة البول ابن العالم أو الفقيه

29) حوير أو غوبر بهم العين و كسر الاء أحد الأتانيم السيمة التي تؤلف بلاد الحوس و هي أحديها

30) التورود أو التوروي: تعني المصلون جماعة في لغة البول

31) بلور (محمد) اتفاق المسور في تاريخ بلاد التكرور، طعة وزارة الأوقاف، القاهرة 1964 في الصفحات.

58، 224، 225.

- زيبو (جوزيف كي) : تاريخ إفريقيا، ص 626

- (32) إبراهيم (عد الرزاق): الإسلام والحضارة في نيجيريا، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1984، ص 36
(33) بلو (محمد): إتفاق الميسور ص 58.
- (34) بلو (محمد) المصدر السابق، فصل ذكر ما يحدث الناس به في فن التصوف ص ص 84، 85
(35) الجليلاني (عبد القادر) الغنية لطالبي طريق الحق تعالى «فصل التصوف».
- (36) بلور (محمد): إتفاق الميسور ص 58
- (37) إبراهيم (عد الرزاق) (مقتطفات من أسواء على الطرق الصوفية ص ص 66، 65)
- (38) شليبي (أحمد) موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية ج (6) مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط 4، 1978 ص 215
- (39) ركي (عد الزحمان) تاريخ الدول الإسلامية السودانية بإفريقيا الغربية القاهرة 1961، ص 39
- (40) جوب (أحمد الأمين): إرواء النديم ص ص 15، 16.
- (41) سبة إلى طوبا المدينة التي أنشأها في أواخر 1305 هجرية و طوبا تعد حوالي 150 كم عن دكر و هي العاصمة الروحية للمريدية .
- (42) محمد البشير البكي مند الباقي القديم في مآثر الشيخ الخديم مطبعة المغرب الأقصى 1969 ص ص 160، 161
- (43) ن م ، ص ص 162، 163
- (44) طريقة المريدية : تأصلت هذه الطريقة بين قبيلة الـولوف التي تسكن جنوب السنغال واصطبغت بعقليتها حتى كادت تسمية المريدية تكاد تحتوي لمفهوم الطريقي في عرب أفريقيا كله . حثلت بفضل أحداثها ومحليتها مكانة خاصة لدى الباحثين المختصين بالشرق اوسط . عم أنها لم تتجاوز حدود السنغال
- Jean Iou Trand . le thesme confisque en Afrique de l'ouest les ordres mystiques dans l'Islam, ed de l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales, Paris 1956.
- (45) جوب (محمد الأمين): إرواء النديم ص ص 30، 31
- (46) صمب (عامر): الهدية السنغالية الجزء الثاني ص 245
- (47) راجع مقال هويدي (بحث ميداني، دار السمائل و جالس بعض أفراد عائلة الشيخ بابا و تحدث إلى خليفة عبد الواحد امباكي) في مجلة العربي عدد 269
- (48) جوب (محمد الأمين) إرواء النديم ص 23.
- (49) توماس (أرنولد): الدعوة إلى الإسلام، ص 378
- (50) توماس (أرنولد): م. م. م. م. م.
- (51) إبراهيم (عبد الرزاق): الإسلام والحضارة، ص 25.
- (52) براعنا (عثمان): جذور الحضارة، ص 191/192
- (53) هويدي (فهمي): عسلمو السنغال ، ضمن مجلة العربي 269 ص 143.
- (54) جوب (محمد): تاريخ المدارس القرآنية بغرب إفريقيا : السنغال 1998 ص 12
- (55) كي زيريو (جوزاف): تاريخ إفريقيا ص 636.
- (56) Amarjoh • Sources materials for the career and the jihad of Al Hajj Umar Al Futi I. F. A. N, T41 n°2, Dakar 1979, pp371-417).
- (57) كي زيريو: م م م م م.
- (58) - صمب (عامر): الهدية السنغالية ص 29-30.
- كي زيريو (جوزيف): تاريخ إفريقيا ص 636
- (59) العرالي (أبو حامد) المتخذ من الصلال، طبعة مصر 1891 فصل القول في طريق الصوفية ص 20.

أخصائص العلاجية للموسيقى الصوفية

عماد الزواري (*)

1- تعريف العلاج بالموسيقى

العلاج هو مصطلح يعني المداواة بصفة عامة باستعمال الجزيئات الكيميائية أو الحرارة أو العلاج النفسي أو كذلك التطبيب، فيصبح للكلمة دلالات تشير إلى الأساليب الشعبية التي تختزل تجارب ومعارف أجيال متعاقبة ولا تزال مؤثرة رغم التقدم الطبي والتكنولوجي. مما ينزلي بعض الشرائع الاجتماعية تلجأ إلى التطبيب وقد نجد به بعض الشفاء. ويمثل العلاج بالموسيقى الصوفية نموذجاً حياً لهذه الأساليب.

و تشير في البداية إلى أنّ العلاج بالموسيقى عرف منذ القدم حيث استخدم الإنسان البدائي الغناء والرقص للتخلص من الأرواح الشريرة التي يعتقد أنها تسبب له الأمراض، وهو ما يحيلنا للحديث عن الطرق الصوفية التي تستعمل الموسيقى أو الأصوات أو التردد للإتحاد بالأرواح الطيبة ضد ما يسمى بالأرواح الشريرة.

2- الأمراض النفسية في المنظور الشعبي

إن تفسير المرض من الناحية الطبية العلمية هو خلل ما يصيب جسم الإنسان يكون السبب نفسياً أو هرمونياً

(*) جامعي، تونس

أو عضوياً أو غيره ولكن هذا التفسير يختلف عند شريحة كبيرة من المجتمع العربي حيث يكون سبب المرض ناتجاً عن عين حاسدة أو سحر أو جن خبيث متسلط. وهكذا يكون اللجوء إلى الزوايا والمعالجين الروحانيين الذين يصفون العلاج المتمثل عادة في بعض التعويذات أو التماائم أو زيارة ضريح ولي من الأولياء الصالحين إقامة/ ما يسمى في تونس حفرة أو في بعض البلدان الحربية زارا.

وبالمعنى للأمراض التي يسببها الجن فأشهرها نوعان:

1.2- الصرع :

الصرع إذن من المنظور الطبي هو علة تصيب الجهاز العصبي تصاحبها غيبوبة وتشنج في العضلات، أما بالنسبة للتفسير الشعبي فالصرع هو أن جناً تسلط على شخص وهو يصصره ويعذبه.

و يلخص ابن تيمية أسباب صرع الجن للإنس في ثلاثة أسباب :

- حب الجن لأحد الأشخاص فيصرعه ليتمتع به وهو أرقق أنواع الصرع

أصل الظاهرة فحسب المؤرخ ووجه يرى أنَّ الأصل هو السماع ولكن الممارسات والطقوس المصاحبة تطورت ولقد أشار أحمد الغزالي وهو شقيق الإمام الغزالي أنَّ الحفل كان دينياً بالأساس وأنَّ الهدف كان بلوغ الانتشاء دون الوصول إلى الغيبوبة ثمَّ تحول إلى الذكر الجماعي الذي اتَّسم بالعنف في الممارسة وانطلاقاً من القرن الثاني عشر أصبح الهدف تحقيق الغيبوبة.

3.3 - نظام الحضرة

تكون مراحل الحضرة بصفة عامة على النحو التالي:

- ترتيل بعض الآيات القرآنية
- ذكر الله
- مدح الرسول وشيخ الطريقة
- الشروع في الموسيقى تصاعدياً والرقص الذي يواكب هذه الموسيقى لتحث عملية الانصهار حتى بلوغ مرحلة الغيبوبة والتي تمثل جوهر العملية العلاجية.

4.3 - الإطار العقائدي والاجتماعي

القرابة ظاهرة الحضرة باعتقاد الناس في بركات الأولياء وحظهم يأتي إلى الحضرة مرة واحدة للعلاج من مرض ما وهناك من يذأب على إقامة الحضرة سنوياً التماساً لرضا أحد الأولياء الصالحين. حيث أكد أغلب الرافضين الذين تحدثنا معهم قبل إقامة الحضرة أنَّ الهدف الرئيسي لحضورهم هو العلاج.

4 - الأبعاد العلاجية للموسيقى الصوفية

1.4 - تأثيرات الحضرة

تقوم تأثيرات الحضرة على مبدئين أساسيين هما الإثارة والتفريع.

- الإثارة :

وهي تحديدا الإثارة العاطفية المتأنتة من الجو العام للمكان (الموسيقى القوية، الصراخ، النار المتأججة، البخور) وهي كلها عوامل تقوم بإثارة المريض واستفاره.

- إيذاء الإنسان للجن دون قصد كالتبول عليهم أو صب ماء حار عليهم أو قتلهم وغيرها من أنواع الأذى فيقوم الجنى بالانتقام وهو أشد أنواع الصرع وأحياناً يقتلون ضحيّتهم.

- أحياناً يكون الصرع بغاية العبث كما يعث سفهاء الإنس ببعضهم.

2.2 - المسّ

حسب المعجم الوجيز من الشيء مسا أي لسه ومسه الشيطان أي جن والمس هو الجنون وأسباب المس هي مشابهة لأسباب الصرع وقد حصتها الباحثة الفرنسية ديپولوز لافان في كتابها بومرقود، عند حديثها عن العادات والمعتقدات الشعبيّة بتونس في الأسباب التالية :

المشي فوق الدم، إلقاء اللحم النيء، إلقاء الماء الساخن دون البسمة، إلقاء الماء الوسخ.

3 - تعريف الموسيقى الصوفية

1.3 - تعريف التصوف

التصوف هو مذهب وممارسة متزهدة للإسلام يعتمد أساساً على القرآن والسنة مع انتهاج سلوك خاص في الحياة يسعى للوصول إلى المثالية والصدق في العبادة حتى الفناء في الذات العلية.

2.3 - مفهوم الحضرة

الحضرة لغة اسم مشتق من فعل حضر بمعنى تواجد بالمعنى المادي والروحي وهو مصطلح يوحى بالتواجد لدى شخصية مادية أو معنوية يجب الخضوع لها إجلالاً وتقديساً. وتطور هذا المفهوم ليرمز إلى استحضار أرواح القدس والاولياء الصالحين وأصحاب الكرامات وكذلك أرواح الجن لغايات علاجية.

والحضرة هي فعل ثقافي عقائدي يقوم على طقوس وأنظمة رمزية تمتد بعضها في الحضارات القديمة. أما

– التفريغ :

وهو الإحساس الانفعالي للشحنات والتوترات والغازات المكبوتة وجميع أشكال الضغط والحرجان ومحاولة التخلص من كل ذلك بصفة عيفة ولا إرادية .

و يحدث التفريغ نتيجة التصاعد التدريجي للموسيقى وتلك العلاقة بين العازفين والراقصين فتصاعد العزف يتبعه تصاعد الرقص، وعندما تقترب من الراقصين نلاحظ أنَّ الأعين زائفة والنظرات ضائعة وهم يلهثون وأجسادهم تتقاذفها الإيقاعات العنيفة من جهة وتترن تحت سيطر الإجهاد من جهة أخرى ومع ذلك لا تستطيع التوقف بل تواصل الرقص .

1.1.4 – الغيبوبة

تعتمد الحاضرة تكرار التراثيل والجعل للحنينة والإيقاع العنيف والدوران والتحرك العنيف لأنَّ كل ذلك يصبُّ في محاولة إرضاء الأسباد ثم إن الحركة الراقصة الرتيبة للجسم كأن يميل الرأس إلى الشمال ثم إلى اليمين وتظل الرجلان ثابتين أو إن تكون الحركة من الخلف إلى الأمام وهذه الحركات ~~تجسّد~~ الدراماتيكية العلمية الحديثة أنها تسبب الغيبوبة .

2.1.4 – الصرعة

الصرع طبيا هو مرض عصبي يؤدي إلى نقص أو فقدان الوعي وغالبا ما يترافق باضطراب مؤقت بالحركات العضلية .

أما في قاموس المتصوفة فكلمة الصرع ترتبط أساسا بالحال (جمع أحوال) وهي تدلُّ على الاستعداد المسبق بالتأثر بنية معينة .

وتلعب الموسيقى دورا أساسيا في الوصول إلى حالة الصرع ولكن الإشكال يتمثل في تفسير العلاقة بين الموسيقى والوصول إلى هذه الحالة ويبدو أننا أمام مبررات طبية ووظيفية ونفسية وعقائدية تعود إلى الحضارات القديمة .

إنَّ الغاية من الحاضرة هو الوصول إلى الغيبوبة أو الصرعة وهي حالة من فقدان الوعي المؤقت تترجم بلوغ أقصى درجات الانفعال يقع تفسيرها في المنظور الشعبي على أنها اللحظة الحاسمة لحلّول روح الولي أو مرحلة استعداد الجنّي لمغادرة جسد المسوس بعد توفير المناخ الملائم من نار ويخور وإيقاع موسيقي عنيف وكلّ هذا في إطار استرضاء الأرواح طلبا للشفاء .

فالغيبوبة إذن هي نتاج لحالة جسدية وروحية تنتج عن عنف الممارسة والجهد البذول ومداومة بذل هذا الجهد لزمان طويل .

ويورد الباحث روجيه أنَّ الأذن الداخلية هي مركز التأثير والتأثير في عملية الغيبوبة فالأصوات العنيفة وخاصة تلك المنطلقة من الآلات الإيقاعية وعنّف الاهتزاز والدوران يؤدي حتما إلى فقدان الوعي .

أما طبيا فتأخذ عدّة عوامل موضوعيّة من بينها الاستعداد المسبق والايحاء ثم الإيقاع العنيف الذي يعصف بالأذن الداخلية التي تؤثر في الدماغ ثم الرقص العنيف الذي يؤدي إلى الإجهاد، فيقع استهلاك كمية هائلة من الطاقة لعنّاز الدماغ وينتهي إلى الغيبوبة .

وفيما يلي نموذج مصورا يجسد الحاضرة كوسيلة علاج جماعية .

إذن بمجرد انتهاء التوبة يرتقي الراقصون على الأرض وعلامات الإجهاد القصوى على ملامحهم والبعض يسقط كالجمّة الهامدة في حين أنَّ بعض الراقصين نسجم منهم أنبنا وأحيانا صراخا هستيريا تفسره الحفيظة وهي المشرفة على مقام الولي وبالتالي على تنظيم الحاضرة، بأنّ الجن لم يكفّ ويطلب المزيد من الموسيقى حتى يخرج من جسد المسوس، فتعطي الإشارة إلى الفرقة لمعاودة العزف .

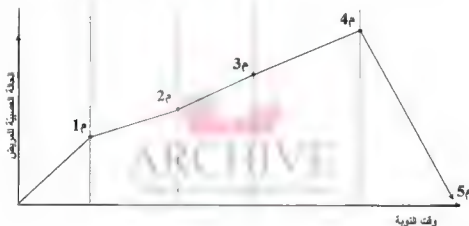
وتجدر الإشارة أنّه في هذه الاحتفالات الشعبيّة، افتقدنا دور الدرويش المشرّف على العلاج والذي يتولّى طرد الأرواح الحبيّة واسترضاء روح الولي الطاهرة، ذلك أنَّ هذه الحاضرة تقام في إطار تظاهرة جماعية لعلاج

الضريح والتبرك به حتى تكتمل مراسم العلاج جميعا .
وفيما يلي رسوم توضح مراحل بلوغ الغيبوبة
والاسترخاء استنتاجها من خلال مطالعنا للأبحاث
المجراة حول الحضرة و أيضا من خلال عملنا الميداني .

جماعي تجرى فيه المراسم حسب نظام معين ويتولى
قائد الفرقة جاب تنفيذ الترات والتسيق مع الزاقصين
في حين اقتصر دور الحفيظة على تمكين الموسمين بعد
الغيبوبة والاسترخاء من الذهاب إلى داخل المقام لزيارة



المستوى الأول	المستوى الثاني	المستوى الثالث	المستوى الرابع	المستوى الخامس
- استعداد مسبق.	- بداية الرقص.	- منتهى الانسجام.	- بلوغ مرحلة الوجد.	- الغيوبة
- بخور، زغاريد.	- وعي كامل بما	- أغلب الرقصين	- عرق غزير، لهات حلا.	- المرضى ملتون
- تحفيز.	- يجري.	- أغلقوا أعينهم.	- ظهور علامات التعب.	- على الأرض.
- بداية الموسيقى.	- انسجام مع المحيط.	- تصاعد	- سقوط بعض المرضى.	
		- الموسيقى.	- ومع ذلك استمرار الرقص.	



3.1.4 - الرقص وسيلة علاج في الحضرة

إن العلاج بالرقص يفترض وجود ذكريات لاوعية وأحاسيس مكبوتة. وإن الاندفاع والتلقائية في الرقص كفيلة بالوصول إلى الاسترخاء، فالفترة التي تعقب الممارسة العنيفة تؤدي إلى حدوث استرخاء للتوتر العضلي بعد الإجهاد الذي يتعرض له المريض على الصعيد البدني والنفسي وهذه الفكرة معروفة حالياً بالعلاج بالاسترخاء بعد التوتر المدروس.

فإذا أقررنا إذن بوجود المعالجة بالرقص والحركة فإن الرقص في الحضرة وما يتبعه من انفعال واستحضار

للخيال والذكريات والتلقائية في التعبير هو غير مثال على ذلك.

- الحضرة يمكن أن تكون وسيلة علاج فردية وفي هذه الحالة يتوجب وجود الدرويش الذي يشرف على عملية العلاج عن طريق التخمر واسترخاء الأرواح الطيبة وطرد الجن.

وتكون هذه الحصص العلاجية فردية نظراً لخصوصية كل حالة مرضية التي تعود أساساً إلى نوع الجن المسبب للحالة والشروط التي يملكها للخروج من جسد المسوس والطقوس المصاحبة للتوبة المحبذة له.

الخاتمة :

عامة وغياب الفكر المتظر لهذه الحركات وانصهارها في الفكر الشعبي الساذج، قد جعلها في أغلب الأحيان مجرد تظاهرات شعبية يمتزج فيها الخرافة بالمقدس.

وفي إطار ما ذهبت إليه المنظمة العالمية للصحة في محاولة تكريس العلاج البديل والذي يقوم على استغلال الطاقات المحلية ودراستها وتوظيفها من أجل توفير العملة الصعبة واجتذاب الأثار الجانبية للعلاج الكيميائي، حاولنا من خلال العمل دراسة الجوانب الايجابية للعلاج بالحضرة الصوفية وكامل شكرنا للمستشفى الجامعي بصفافس الذي مكثنا من تطبيق بعض الوسائل العلاجية . .

إن الحضرة الصوفية تنتمي حتماً من حيث جوهرها وانتمائها التاريخي إلى الحركة الإسلامية الصوفية والتي تفرعت عنها العديد من المدارس والطرق. وبما أن تونس تحتل موقعا استراتيجيا فقد جعلها ذلك تتأثر بأغلب هذه الطرق. وتجدر الإشارة إن هذه الحركات الصوفية التي اعتمدت في بدايتها أسسا فكرية وفلسفية وأن الشيوخ المؤسسين قد تبناوا مناهج فلسفية وحضارية وسياسية، ناهيك أن بعض هذه الحركات قد ساهمت في تركيز الحضارة العربية الإسلامية وساهمت في الكفاح ضد الاستعمار، إن التخلف الشامل الذي أصاب البلاد بصفة



الطريقة المدائنية ببوخجر النشأة والخصوصية والامتداد

عادل بالكحلة (*)

كان الطالب محمد المدائني القصبي (من قصبة المدبوني - جهة المنتير) يدرس بجامعة الزيتونة في العقد الأول من القرن العشرين ضمن مدّ فكري إصلاحي من بعض علماء الزيتونة، ولكنه مدّ لم يطوّر كثيرا موقف المؤسسة من التصوّف وإن لم يكن عدائيا تجاهها. وفي حدّ ذاته مؤهل لتصوّف الطالب ولكن المؤهل الأهم هو انتماءه إلى قرية مرابلية، أسسها صوفي حملت اسمه (سبدي عبد الله المدبوني)، وقد كان أبوه "خليفة" وكيلا لأحباس زاوينة. تقول رواية شقوية إن الشيخ أحمد العلاوي قدم إلى تونس لطبع كتاب له، فاحتاج لمن يساعده في مراجعته، فوفرت له الأقدار الطالب محمد المدائني. فلم يكمل الطالب المراجعة حتى عشق طريق التصوّف وأصرّ على الشيخ أن يسمح له بمرافقته إلى مستغانم، ففعل.

وهناك قضى أكثر من خمس سنوات (1905 - 1910)، رجع بعدها إلى البلاد التونسية، لا ليكون متعلما طالبا، بل ليصبح معلما، مؤسسا لفرع الطريقة العلاوية بقصبة المدبوني بإجازة من الشيخ، لتكون الطريقة المدائنية سنة 1910. ولم يجد صدّا من مجتمعه، باعتبار أن ميراث

ليس جديدا أن تتبّق مدرسة صوفيّة بالمغرب الأدنى أو الأقصى أو الأوسط لتشمل كامل العالم الإسلامي أو حتّى واسعا منه.

أمّا أن تظهر مدرسة صوفيّة جديدة والجزائر تحت الهيمنة الفرنسية القاسية، وتكون تلك المدرسة ممدّعة على ضفاف «التصوّف» وانحرافه عن التصوّف الأصلي (دخول مظاهر «وثنيّة» واحتفالية - تظاهريّة)، فهو أمر مثير للاهتمام؛ ثم أن تستوطن «بوخجر» التي ظاهريّا دون تاريخ «ثقافي» وطرقّي، فهو أمر يستحق الدراسة.

1 - الطريقة المدائنية تفرّع عن الطريقة العلاوية:

ولد صاحب الطريقة العلاوية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (1869 - 1934) بمستغانم غرب البلاد الجزائرية، وهو خليفة الشيخ البوزيدي الذي كان ينتمي إلى الطريقة الدرقاوية الشاذلية. كانت له حملات عظيمة ضد الحدائنة الغريبة وجرّة في مقالاته الإصلاحيّة بالجزائر الجزائرية، عظم أكثر من 3000 بيت من الشعر، توضّح المسعى الباطني (1).

(*) جامعي، تونس

قوته الثقافية ميراث صوفي أساسا، وباعتبار أنه يحمل ميراث جاهد اجتماعي يمثل في آن والده خليفة بن حسين بن الحاج عمر المدائني كان وكيلا لأحاسيس زاوية سيدي عبد الله المدبوني، والتي احتضنت نشاط الطريقة الجديدة. فالحاج مفيد لتأسيس الحركات الاجتماعية الناجمة.

II - الطريقة المدائنية ببوخجر :

لاقت بوخجر النجاح نفسه الذي لاقته قصيدة المديوني - تقريبا - في انتشار الطريقة، وإن كانت قصيدة المديوني أرق تاريخا وتصوفا.

فهي لا تبعد عن قصيدة المديوني أكثر من ميلين، وهو ما يجعلها ضمن دائرة تأثيرها وهي في فضاء قابل للتصوف. فالمرجح أن تسمية البلدة نسبة إلى «سيدي يوسف بوخجر» بالمكتين (2)، فربما كانت مجالا سياحيا له (و«السباحة» هنا بالمعنى الصوفي). ولها مقامان كبيران، مقام لسيدي العبيدي وآخر لسيدي محمود، وكذلك مقامات سيدي عيسى وسيدي يوسف (هل هو سيدي يوسف بوخجر باعتبار أن المقام ليس بالضرورة مدفنا كمقام أبي الحسن الشاذلي بالعاصمة؟). وكذلك سيدي نويجر، وهي مقامات لصيقة بالجامع.

وقد كانت بها قبل دخول الطريقة المدائنية، طريقة ذات امتداد مغربي أيضا هي الطريقة الرحمانية، وكانت وثيقة الصلة بقصيدة المديوني إلى درجة أن أوقافها كانت أحيانا موثقة، كمحالة الحاج محمد بوزيد (وثيقة، عام 1918).

ولكن هذا لا يكفي لصنع التصوف المؤسس، سيدي عبد العزيز بوزيد، فلا بد من إرهابات أخرى.

فهذا الرجل، كان قريبا للشيخ، إمام الجمعة، صاحب الطريقة الرحمانية، فرج بوزيد، وقد تلقى عنه دروسه اللغوية والدينية الأولى التي سمحت له بالتجاذب بمناظرة الالتحاق بجامع الزيتونة. ولعله، بل من الأرجح، أن العلاقة الحميمة بين الرجلين تقضي إلى التناق «سيدي» عبد العزيز بوزيد بالطريقة الرحمانية، ولكن الإدهاش

الأقوى كان زمالة «سيدي» عبد العزيز بوزيد «لسيدي» محمد المدائني بجامع الزيتونة الذي خرج منه متطوعا، مع معاشتهما للظروف الفكرية نفسها، فجمال «سيدي» عبد العزيز من الأوائل الذين عرض عليهم «سيدي» محمد المدائني مشروعه الاجتماعي، فكان تأسيس فرع الطريقة المدائنية ببوخجر على يده. وبذلك أنقذ التصوف ببوخجر إذ كان يمر بمرحلة متأزمة، لأن الطريقة الرحمانية لم تجد نفسها، وكان صاحبها الشيخ فرج بوزيد، بعد أبيه الحاج محمد.

وقد كان الحاج محمد كثير الوظائف (إمام خطبة وخمس ببلدة بوخجر، وعدل إشهدا ببلدة القصيبة وكذلك - أوقاف زاوية سيدي عبد الله المدبوني بالقصيبة) (3)، مما جعله غريب عن إمامة الجمعة، وتضيق أحيانا رابطة «الفقراء» الرحمانية فلا تستمر اجتماعاتها (4).

ومما سهل تعبئة الشيخ عبد العزيز للبلدة على الحركة الجديدة، أنه ذو جاهد أيضا، إذ أن تعيينه نائبا للإمام، بقرار ملكي، مما جعله معروفا أكثر لدى السكان، محظيا لديهم بتقدير علمه وتقواه. ولما توفي الإمام الرسمي تقدم عدد كبير من الشهود بالبلدة بالنص على أنهم «ينهلون بحرفة المكرم الأجل الفاضل الزكي الفقيه النبيه المنطوق بالجامع الأعظم، العدل الشيخ عبد العزيز بن محمد بوزيد الحجري، معرفة صحيحة شرعية عينا واسما ونسبا، ويعلمون مع ذلك أنه من أهل الخير والصلاح والفقه والثقة والنجاح ناهجا سبل البر...». مجتنباً لأهل الشرب والفساد، سالكا طريق الشرع القويم والصراط المستقيم، فهو يرغب في أمثاله، ويصلح للقيام بوظيفة الإمامة، وأن يكون خطيبا للجمعة وإماما للصلوات الخمس بجامع بلد أبي حجر عوضا عن المرحوم الفقيه العدل الشيخ فرج بوزيد الحجري...» (الوثيقة بتاريخ 4 أفريل 1937). وقد زادت الوظيفة الجديدة إشعاعا محليا وطنيا.

لقد كان المريدون المؤسسون 64 رجلا، أي أكثرية من الرجال باعتبار أن عدد السكان جملة حوالي 400، تصفهم تقريبا إناث.

وقد وصل الولاء التام ذروته بوفاة الشيخ محمد المداني عام 1959، إذ بايعت ابنة الشيخ متور، على عكس بلدات أخرى.

III - مقارنة بين زاويتي بوخجر وطنبلة :

من الأكيد أن تحوز زاوية بوخجر نجاحاً أكثر من زاوية طنبلة. ومعايير النجاح هي: السبق وأهمية المؤسسة الاجتماعية والحجم، واحتواء أهم مكونات البلدة، والاستمرارية.

- السبق : تأسست زاوية طنبلة رسمياً عام 1946، ولو أنَّ هناك محاولات تأسيسية قبلها. وقد أصبح لزاوية بوخجر مقر محبّس عليها، لكن زاوية طنبلة لم تحظ بمثل ذلك.

- أهمية المؤسسة الاجتماعية : مؤسس زاوية بوخجر متطوع زيتوني، ذو جاه اجتماعي - ديني بميراث عائلي ومراكمة فردية، فائلته من العائلات المركزية بالبلدة (من «البلدية» ذوي الجاه الديني والمعاشي) وذات ميراث صوفي فلم يزس التصوف الطريقي من الصغر. بينما المؤسس بطنبلة (محمّد بخوش) من عائلة جديدة بالبلدة (أبيه أول قادم من عائلة جاءت من الجنوب الغربي)، له تكوين ديني أولي بالزاوية العياشية بطنبلة، وقد كان تاجراً أصبح ثرياً بمراكماته في اتجاه العاصمة وصفاقس خاصة. وكانت الزاوية العياشية، محترزة من التصوف، تماماً كالوقف الزيتوني الرسمي، ولذلك منعت الإمام حسن بوسقة، أحد عناصرها، من تأسيس فرع للطريقة المدانية قبل ظهور الشيخ محمد بخوش. وقد بقيت الطريقة المدانية دون دعم الزاوية، ولم يدخلها أبناء العائلات المتنفذة، فلم تحو أهم الأركان الاجتماعية بالبلدة، من ناحية، ولم تستطع احتواء العائلات الفقيرة كالبحارة، من ناحية أخرى.

- الاستمرارية : بوفاة الشيخ محمد المداني، لم تضعف الطريقة ببوخجر، بل واصلت انتشارها بين أجيال البلدة، وامتدادها داخل عناصر الاجتماع الأهلي

وقد كان أكثرهم أتباعين وفلاحين، ولكن منهم عدول ومتعلمون. وقد ساهمت الطريقة في دخول هؤلاء الأتباع عالم الحكمة والتعلم، ورعاية القراءة والكتابة أيضاً.

ومما ساهم في انتشار الطريقة بالبلدة أنها حازت على مقرّ خاص، إذ تبرّع أحد المريدين بداره، وهي التي تستعملها الطريقة إلى حدّ الآن، ممّا وسّع دائرة «المحبين» المؤهلين لأن يصبحوا «مريدين» مع إمكانية وجود النساء في اجتماعات الطريقة مع المحبين.

ولم تكن الطريقة منعزلة عن الحياة الاحتشادية بالبلدة، إذ أسست «الجمعية الثقافية لطلبة بوخجر» في الأربعينيات سرّاً، وهي التي أصبحت بعد الاستقلال «النادي الثقافي» لتوعية السكان وتثقيفهم دينياً ودنياً، وهي تشارك في أحراس بعض السكان بأناسيدها.

وإن كان الزعيم بورقيبة، ذو التكوين الفرنكفوني، غير مجيد للتصوّف والمعنويات، إلا أن الشيخ محمد المداني كان من الأوائل الذين هتفوا بالنصر وداراه حتى قبل مصالحة مع الطريقة الصوفية. وقد دشّن مع الشيخ عبد العزيز مرحلة مناداة مع الحزب بال«استوري» الجليلي الذي أصبح بعد 1963 الحزب الاشتراكي الدستوري، وقلّلت بالانخراط فيه، وفي المنظمات المرتبطة به، وبالمشاركة في اللجنة الثقافية، ومنظمة النضال الاجتماعي، وفي تأسيس «الترجي» الجمعية الرياضية، عام 1963 (5). وكانت تلك المشاركة فعالة، مؤثرة، وليس متأثرة فحسب.

وقد كانت علاقة الفرع الحجري بالمركز القصبي قوية جداً، إلى حدّ الولاء التام. ولم يقتصر ذلك على الحضور بمقام الطريقة بالقصبة في المناسبات (المولد وغيره...) فحسب، بل وصلت ثقة الشيخ محمد المديني بالشيخ عبد العزيز إلى حدّ تكليفه بشرح الوظيفة المدانية، وهو تكليف خطير لأنه يعني إلتزامه على المبادئ المؤسسة للفة الطريقة. وكان كثيراً ما يكلفه بـ «السياحة» في الجهات وخاصة الأرياف (السواسي...)، وإلى حدّ تأسيس المساجد، والتعريف بالصلاة في جهات لم تكن تعرفها.

متوسلا بعيد المصادر القرآنية واللغوية والأخلاقية والصوفية والتفسيرية والحديثية.

1 - كيف تمثل الشيخ عبد العزيز بن باز شيخه النواة المركزية لتمثل الشيخ عبد العزيز بن باز شيخه محمد المدائني هي أنه «ولّي نعمته المفردة» (ص ص 1 و 2 و 4 من المرقونة). ومن ثمة كان «منهلاً عذبا» يبعد عن العطش، وصاحب «سحاب فيض عظيم» يهل «بواب غيثة المعجم» فيمنح حريق خمر من كأس الوري «جامعة»، (ص 2). فهو نعمة سيولية، غير متصلة، جارية دائمة غير وقّية. وهو طبيب يمنح «شفاء الفراق» وصاحب «مراحم قلبية» «يزيح التعب من الأغيار»، والأغيار هم الناس. هذا الطبيب كشف العمى «وأطباق الحجاب»، دون أن يكلف مولاه «شدّ رحال ولا إنفاق أمواله» «سيد»، «بدون مشقة» (3).

إنّه «سيد»، أي مستقل بذاته عن الآخرين، مقصود في الخواص العظيمة، «صمد»، له نفوذه الذي يستمدّه من «خلافة النبي» فلقد قام بأعباء الخلافة النبوية، فكان المثل الأعلى بين أهل الخصوصية (...). فله حق الأوث الحمدي» (ص 7). والسيادة هي النواة المركزية للخلافة الروحية، ومنها تكون الصلاحيات التراتبية: سيد البشر آدم، وسيد العرب عمر ولا فخر، وسيد الفرس سلمان، وسيد الروم صهيب، وسيد الكلام القرآن، وسيد القرآن (البقرة)، وسيد (البقرة) آية الكرسي» (ص 44). إنّه يعترف عديد المرات بأن الشيخ «مولانا»، «مولاي» (ص ص 1 و 5...)، «سيدي» (ص ص 1 و 5...). وهذه السيادة هي التي تجعل «أستاذنا» و«مرتبّي أرواحنا» (ص 1) الذي يرفعها «من حضيض النفوس إلى حضرة الفردوس» (ص 2)، و«غارس بذور حياتنا الأبدية» (ص 5)، إذ هو «كز الحقيقة ومعدن الطريقة، محيي السنة بعد اندراسها (...) غوث الزمان، قطب دائرة الأكوان، العمدة الناسك، والدّال على الله بجميع المسالك» (ص 5)، فهو باختصار «جوهر الحسن» (ص 7) بلا منازع.

(العناصر الاحتشادية)، وقد دعم استمرار تحالفها مع المركز القصبي قوتها. وقد احتفظت بتقدير الشّكان والبلدة لها.

على عكس ذلك، لم تحتفظ زاوية طلبة بولائها للمركز، بل حاولت أن تكون مركزا جديدا، محاولة تكوين إشعاع بالعاصمة انطلاقا من زنقة «المجدي» بباب الخضراء، ولكنها لم تستطع مواجهة الحصار الذي تعانيه من أهل طلبة ومن جلّ المدائنين بالبلاد و وفاة الشيخ محمد بخوش عام 1979 كان يعني بداية لمشكلات. وكانت وفاة الشيخ بوكمنّة (من جهة سوسة) لا تعني أزمة خلافة، فحسب، بل أزمة هيكلية. ويعاني مريدو طلبة اليوم من تشتت تنظيمي، بل من انفصال عن الطريقة في كثير من الحالات، فلقد خلف الانفصال عن المركز الأصلي آثارا قد لا تحمى بسهولة (6).

IV - شرح الشيخ عبد العزيز بن باز «شجرة الأكوان» لشيخه :

ولد عبد العزيز بن محمد بن خليل في 10 مارس 1305 هـ / 1895 م) ببوخجر. حفظ القرآن الكريم مبكرا، فالتحق، عام 1325 هـ بجامعة الزيتونة حتى تحصل على شهادة التطوع. عين «عدلا مبرزا من الطبقة الأولى» بالمكتين من دائرة قضاء المنستير منذ عام 1338 هـ إلى عام 1356 هـ. ثم عين «عدلا من الطبقة الأولى» ببلدته، وسفي إماما خطيبا بجامعها.

وتعرّفه على الشيخ محمد خلف الله المدائني كان عام 1341 هـ، فانتظم في طريقته ولازمه، وكان مخلصا له. وفي يوم 12 أكتوبر 1966م «توضأ لأداء صلاة المغرب بزاوية ببوخجر، وبقي ينتظر دخول الوقت، وأخذ كتاب الجامع الصغير يطالعها، وأثناء المطالعة وإفاده الأجل المحتوم» (7).

وكتاب «مواعب الرحمان على شجرة الأكوان» هو شرح لكتاب محمد خلف الله المدائني ليكون «وظيفة» أي نصّا دعائيا. وقد كتب هذا الشرح عام 1354 هـ.

بوزيد)، ثم صلاة على خلفاء «الشرعية والأحكام المطهرة المنية»، وعلى جميع الآل والأصحاب الألى عرفوا من بحر حقائقه الواسعة الرفيعة»، في مقطع وحيد، وعلى «جميع الأنبياء والمرسلين وعلى أزواجه أتهات المؤمنين وذرياتهم وأتباعه» في مقطع وحيد، ثم آية الكرسي، ثم آيتين دعائيتين، فداء قرآني للصلاة على النبي، فسورة الإخلاص، ثم سورة الفلق، ثم سورة الناس، ثم سورة الفاتحة، وهي سور ذات طابع دعائي، وإن كانت تحمل مضامين أخلاقية وعقائدية. وقد تفضل الشيخ بوزيد إلى تفضل العرفاء إلى تلك المضامين مستدلاً بشيخ شيخه (أحمد بن عليوة المستغامي) الذي أكد أن العرفاء يثبون «معارفهم في صلواتهم على النبي (9)، صلى الله عليه وسلم، حتى يكون ذلك معراجاً للمقتدى بهم يتوصل به إلى بعض مكوثاته الإلهية وحقائق الرسالة» (ص 11).

3 - مصادر قراءة الشيخ بوزيد لشجرة الأكوان :

رجع الشيخ عبد العزيز بوزيد إلى المصادر الحديثة، ولكنه لم يشر إلى أي مستند، وصرح برجوعه إلى لباب القول في أسباب النزول (ص 60) لجلال الدين السيوطي. ورجع إلى مذكرات أستاذه (ص 65) ومنظومته كفاية المريد (ص ص 22 و 58)، وكذلك إلى الشيخ أحمد بن عليوة دون تحديد مرجعه (ص 11)، وإلى أبي الحسن الشاذلي دون تحديد مرجعه أيضاً (ص 65).

وقد اعتمد على آراء أبيه (سيدي محمد البوزيدي) (ص 36)، وعلى حكم ابن عطاء الإسكندري (ص ص 3 و 62 و 72)، و «الأنوار السنية» لأبي زيد العياشي (ص ص 57 و 61)، وسعد الدين الفتازاني دون تحديد مرجعه (ص 53). لكنه لم يصرح بأسماء الكثير من العرفانيين الذين رجع إليهم (ص ص 50 و 52 و 62 و 66 و 72)، وبأسماء الشعراء الذين استعار منهم بعض الأبيات (ص ص 75 و 76)، وربما ذلك تقية، تحسباً من ردود الأفعال الراقضة لبعض الأسماء العرفانية (الحلاج، ابن عربي...).

ويقدم الشيخ عبد العزيز بوزيد نفسه بأنه «حجري» (8)، قبل كل شيء. (ص 2) في «المسكن والمشاء»، ولكنه «المدلاني طريقة ونسبة» (ص 2)، وهذه النسبة كانت بتوفيق من «العناية الربانية إذ سلكت بنا طريق السادة الصوفية بانتسابنا بواسطة أستاذنا الأكرم وولي نعمتنا الأعظم المفرد» (ص 2) وهنا يتقلد الشيخ من مقام الأنا «الحجري» إلى مقام النحن «المدلاني». ولكنه مع ذلك يبقى «من الأطفال» (ص 4) أمام الأب الروحي الكوني. وهذا ما جعله متردداً في أمر شرح الوظيفة، بين دافع ضرورة «شكر المنّة» بشرح «بعض مكوناتها» (ص 3)، وبين متبذات «عوامل الاغتراب» (ص 3) باعتبار «ضعف الزاد وقلة الاستعداد» (ص 3)، حتى أخذ «إننا روحياً أبرقت به روحه الزكية» (ص 3)، فالهم في نصائحه أن العزائم تغطي على المساوئ ومواطن الضعف : «فامتطيت جواد العزم بعدما انسلخت عن وهي وتبرأت من علمي وفهمي () فإن كان مما يرضيه فآلته منه إليه، وإلا فمن إضاعتي (..) وليس على أمثالي من عتاب» (ص 4).

2 - «شجرة الأكوان» في رؤية الشيخ بوزيد :

يقدم الشيخ عبد العزيز بوزيد وظيفة أستاذه «شجرة الأكوان» على أنها «الدرة الثمينة والجمهرة النفيسة اليتيمة» (ص 8)، وهي «إملاء كعبة الحسن والجمال»، سيد الأنام بلا مثال، صلى الله عليه وسلم والصاحب والآل» (ص 8) في منام الشيخ محمد خلف الله للمدلاني «بصورته الجمالية، فأفاض على رياض الحقائق المبهمة» (ص 8). ويؤكد الشيخ عبد العزيز بوزيد أن منام الأولياء هي «روية صادقة صالحة»، وهي جزء من «سنة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة» (ص 8)، وهي الجزء النبوي الوحيد الذي بقي بعد وفاة النبي. وروية الأولياء للنبي نفسه هي «روية مشاهدة وإنعام لأنه لا يغيب عنهم في كل لحظة» (ص 9) مستدلاً بالأحاديث النبوية.

وتنقسم «شجرة الأكوان» إلى صلاة على النبي ذات لغة عرفانية ذات 12 مقطعاً (حسب تقطيع الشيخ

خاتمة :

الدولة الوطنية على إيصال خطابها محليا . كما كان شيخها عبد العزيز بوزيد ذا قدرة تأويلية للنص الصوفي المدلاني، فلم يكن مجرد ناقل، بل ساهم في الإنتاج الصوفي المدلاني، وإن بقي ضمن أطر شيخه محمد خلف الله المدلاني؛ وقد أسس لامتناهية البلدة طُوقًا وسياسيا، ولكنه أسس أيضا لاستقلالها الذاتي في الآن نفسه . وهذه المفارقة تتطلب دراسة خاصة بها .

يمكن القول إن الطريقة المدلانية ببوحجر ساهمت في التأطير الاحتشادي والانتحالي لأهل البلدة، ليس في زمن الأمية الأبجدية والاستعمار فحسب، بل إلى يومنا هذا، وهي الأكثر قدرة تمبوية من كل الكيانات والاحتشادات بالبلدة إلى حد الآن، وبها كانت قدرة

الهوامش والإحالات

- (1) أنظر خالد بن تونس، التصوف قلب الإسلام، دار الجليل، بيروت، 2005.
- (2) أنظر مراد الريدي، مذكرة التعمق في البحث، شعبة التراث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004، ص 26 .
- (3) أعلمني بذلك الشيخ عبد العزيز بوزيد آخر شيخ المرح الحرجي (توفي عام 2000)
- (4) عام 1911 ترحمت الطريقة الرحمانية الطرق المدة عناسة ذكرى (10) سنة عن الاحتلال الفرنسي
- (5) اسمها «الترجي» لأن الأصل المرحيس لأن بوحجر جعلهم يصحون جمعهم باسم جمعية جرجيس .
- (6) أنظر عادل الكحلة، التحولات التحلية في «الاجتماع للتحلي لتونسي» حديث، فريق بحث التنمية المحلية، تونس، 2010، ص 212.
- (7) من تقديم الشيخ مؤر المدلاني لكتاب أنه مواهب الرحمان (وهو مرفوع عن مفتي وليس مطبوعا)، د ت .
- (8) نسبة إلى «بوحجر»
- (9) هذه المهمة تأثرا بقراءة ورش، المنتشرة في بلاد المغرب الكبير أكثر من بقية العالم الإسلامي .

المصادر والمراجع

- وثائق بوحجر بالأرشيف الوطني .
- مراد الريدي، مذكرة التعمق في البحث، شعبة التراث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004
- خالد بن تونس، التصوف قلب الإسلام، دار الجليل، بيروت، 2005 .
- عبد العزيز بوزيد، شرح شجرة الأكوان، مرقونة، حققها منور خلف الله المدلاني، 2001 .
- محمد المدلاني، مواهب الرحمان، مرقونة، د.ت.

الطريقة العدويّة بين المنشأ الصوفي والنزعَات اليزيديّة الوريثة

محمد الناصر صديقي (*)

توطئة :

عن ريق الإسلام. فمن هي العدويّة؟ وما هي أهم المراحل
في تاريخ العدويّة؟ وكيف حلّت اليزيديّة محلّها؟

1- المنشأ الصوفي للعدويّة :

نسبنا إلى الشيخ عدي بن مسافر بن إسماعيل بن
مروان بن الحسن بن مروان (2) ويعود نسبه هذا إلى
الصرع المرواني من الأسرة الأموية (3) ولد في منطقة
البقاع العربي وتحديدا في «بعلبك» في قرية بيت فار
سنة (465هـ/ 1073م) في لبنان وفي هذه القرية يوجد
ضريحان لوالديه وهما مزار للمؤمنين إلى الآن (4).
أما وفاته فقد اتفق أغلب المؤرخين على أنها قد تمّت في
سنة 557هـ وهو ابن تسعين سنة ودفن في زاويته بجبال
الهكارية (5) وتحديدا عند جبال لالش (6).

وكلّ الصلحاء ومنابهم فقد حقّت شخصيته
بالقصص ذات البعد الكرامي ونسج الخيال بين ما هو
طريف وأسطوري. وهذا ليس بالغريب فقد عودتنا
مصادرنا والذاكرة الجماعية منذ أزمنة غابرة أنّ «البطل»

مرّت المدرسة الصوفيّة الإسلاميّة في المشرق بمحطات
عدّة، فقد أبدعت في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة
في سموّ الروح الأخلاقي في «قضايا الإرادة» (1)،
التي تجعل من الخروج عن العادة مقبلة الأداة وتكشفنا
في نفس الوقت عن أبعاد رؤيتها لها بمعنى التفرّيق بين
معناها وحقيقتها، وكان هدف الصوفيّ القديم هو اختراق
حواجز الزمن والتاريخ للوصول إلى الخلود الأبدي.

وفي مرحلة لاحقة تراجع هذا الحسّ الفلسفي ليحلّ
محلّه تصوّف تقليديّ غاشى في صراعات ومساكنة علماء
الظاهر إلى درجة الجمود والانغلاق، وفي مراحل أخرى
مغالة أخرجت مجموعات منهم عن الجادة، وهتشت
هذه الطرق والجماعات وأبعدتهم عن المألوف كحال
العدويّة التي لم يبق من اسمها سوى ما احتفظت به
مصنّفات كتب تصوّف لتحلّ محلّها اليزيديّة بزيجها
الصوفي والزائريّة العردشي الماتوي وبما تراكم في ذاكرة
الأجداد من عقائد وتقاليد حتى اعتبرهم «الأخر» مارقين

(*) جامعي، تونس

يجب أن تحفّ ولادته بالأساطير فيلاده ليس بالأمر العادي، وهذا مردّه إلى الطبيعة البشرية التي تبقى دوماً توافقة إلى ذلك الإرث الكامن في ذاكرة الأجداد والمتراكمة فيها. وإن لم تتشابه قصص الميلاد لهؤلاء الأبطال والصالحين، فإن البعد الخوارقي والكرامي قد حفّ بها من ذلك على سبيل المثال اعتزال والده الناس في غابات لبنان وجبالها أربعين سنة (7)، ثم أنّه رأى في المنام منادياً يأمره شخصياً بالخروج من اعتكافه وعزلته وأن يجامع زوجته: «يا مسافر اخرج وجامع زوجتك يا نيك ولّي الله تعالى يكون ذكره في المشرق والمغرب» (8). وقد نسبت كتب التصوّف الكثير من الخوارق والكرامات كذلك التي حصلت مع الأنبياء. كتكلمته في المهدي صبيّا (9).

وهو يختلف بين المجموعات في الهند والتبت (17).

وتشيد كتب التصوّف بمميّزات الشيخ عدي بن مسافر عن معاصريه وأقطاب التصوّف في زمانه وبشدة مجاهداته بما يؤهّ مكنانة هامة بين صالحه عصره أمثال الشيخ أحمد الرفاعي (18) وعلى بن وهب السنجاري قضيب البان، ومن بلاد المغرب أبو مدين شعيب (19)، وغيرهم عن نهل في نظامية بغداد. وبالرغم من شطحات هؤلاء المتصوّفة إلا أنّهم يعدّون خيرة من تخرّج من هذه المدرسة السلجوقية وهم صفوة تصوّف زمانهم، خاصة وأنّ لكلّ منهم طريقه ومنهجه.

ب - استيطان الشيخ في بلاد الهكّارية وتأسيس الزاوية العدوية :

بعد رحلتي الحج وطلب العلم استقرّ التطواف بشيخنا عدي بن مسافر بجبال الهكّارية في منطقة غالبية سكنها من الكرد.

ولقصة اختيار هذا المكان في بلاد الهكّارية عند لالش صمّج الزيدية في مرحلة لاحقة أسبابها، خاصة وأنّ المنطقة غنية وذات جبال شاهقة، فإذا عدنا إلى كتب التصوّف فإنّها أثبتت بامر الهني بالاستقرار في هذه الناحية «يا عدي قم إلى لالش فهو مقامك، ويحيي الله على يديك قلوباً ميتة» (20)، هذا عن الإشارات ذات البعد الكرامي، أمّا الأسباب الأخرى التي حرضته على هذا الاستقرار، منها الجانب الجغرافي والطبيعي للمنطقة التي يفضلها هؤلاء للتسكّك والسياسة الروحية.

ولكن لا يفتونا هنا وجود صلات قوية بين الأكراد والأمويين في هذه المناطق منذ أواسط القرن الهجري الأوّل، لوجود نسب تاريخي بينهم. فعروان بن محمّد آخر خلفاء بني أمية من أمّ كردية (21)، وقد نشأ بين أخواله الأكراد حيث وُثِر عنهم عديد الصفات الفيزيولوجية (22) ناهيك عن وجود عشائر كردية تدّعي انتسابها للأمويين (23) وقد اتساحت جموع كثيرة من ذرية مروان بن محمّد والأسرة الأموية وحلفائهم

أ - رحلة الشيخ عدي في طلب العلم :

وكسائر أصحاب الطرق والسالكين أخذ عدي بن مسافر بعض المبادئ والعلوم الأولى في بيت فار بهمليك حيث قامت والدته على تنشئة نجله خاصة أنّ والده كثير السباحة في غابات لبنان وجبالها، فحفظ القرآن الكريم ودرس الفقه وغيره وفي سنّ السبّات قام برحلة في طلب العلم، فكانت بغداد أبرز المحطات التعليمية في هذه المرحلة حيث تعرّف على أشهر متصوّفي زمانه أمثال حماد الدباس (10) وأبي النجيب عبد القادر السهرودي (11)، وكان له ارتباط قويّ وخاصّ بالشيخ عبد القادر الجيلاني (الكلاني) (12)، فقد تتلمذ على يديه وفي سنة 509هـ ترافقاً في طريقهما إلى الحجّ (13)، وفي بغداد التقى بالأخوين أبي حامد محمد بن محمد الغزالي وأخيه أبي الفتح أحمد بن محمد الغزالي (14).

وفي منبج بالديار الشامية تمّ تنصيبه بلباس الخرقة العمرية (15) على يدي شيخه وأستاذه عقيل المنبجي (16)، وتعدّ الخرقة العمرية تنويجاً لجميع مراحل التحصيل المعرفي والعرفاني، وهذا يذكرنا بما عرف عدد بعض طبقات البوذية حين يندرج الطلاب من مرحلة تعليمية إلى أخرى فيترجّ بالزيّ الخاص بكهنة البوذية

في المجال الكردي إلى حدود جرجيا وأرمينيا (24)،
فيمكن إذن إرجاع استقرار الشيخ عدي بن مسافر في
بلاد الهكارية إلى هذه الأسباب التاريخية والنسبية.

فلن يتردد أكراد المنطقة في استقبال أحد أحفاد بني
مروان (25) خاصة أنه من الصالحين ويرون فيه أمجاد
بني أمية الغابرة. فلم لا يعتقدون فيه ذاك «السفاني
المنتظر» الذي يعيد بطولات الأمويين وتاريخهم؟ خاصة،
وأن سكان هذه المنطقة كانت لهم امتيازات خاصة فقد
كانت حرّان عاصمة لمروان بن محمد آخر خلفاء بني
أمية حيث فضل الإقامة فيها على العاصمة التاريخية
لأبائه وأجداده دمشق (26).

وبالرغم من وجود هذه الأسباب العميقة والجوهرية
في اختيار الشيخ عدي مكان استقراره النهائي ومقر
زاويته، لم نثر عند المؤرخين أو الذين ذكروا مناقبه
أدنى إشارة توحى من قريب أو بعيد إلى طموح سياسي
لهذا الشيخ، على عكس عديد الحركات الصوفية التي
لعبت أدوارا سياسية سواء بتدخلها الواضح في الشأن
السياسي العام أو حين يُزج بها في بعض القضايا
السياسية الخاصة، وقد حملت كراماتهم في مناطق
مختلفة من العالم الإسلامي خطابا سياسيا واضحا،
فقد تضمنت دعوات لمناهضة الطغيان وردّ المظالم لإرشاد
المخزن ونصح أولي الأمر في زمانهم، وسلاحهم
تعاطف العامة معهم (27).

أما في حالة الشيخ عدي بن مسافر فإنه قد سلك
مسلك متصوفة زمانه في المذاكرة والمجاهدة والتزامهم
خط المدرسة النظامية ببغداد التي أوجدت صيغة تعايش
بين التصوف والعرفان، وأصبغوا على ذلك ظاهرة
دينية ومذهبية مدعّمين آراءهم بالنص القرآني والحديث
النبيوي بما ينسجم مع ذوق العامة كما نهجوا نهجا
إصلاحيا (28)، ويعود تاريخ انقطاع الشيخ عدي عن
الحياة العامة في جبال الأكراد إلى حدود سنة 500هـ/
ب 1110م تقريبا (29) لأن شيخنا قبل هذا التاريخ
كان يلقب بالشامي ويعدّه نجده قد حمل اسم المنطقة
التي اختارها لإقامته حيث صار يلقب بالهكاري (30).

وهناك عند «لالش» أسس الشيخ عدي زاويته على
أنقاض دير مسيحي قديم (31) أو معبد ميثرائي (32)
على بعد 36 ميلا شمال شرقي الموصل وبارتفاع 2000
قدم على سطح البحر (33). وسرعان ما أصبحت
هذه الزاوية مقصد البسطاء وطلاب المعرفة على حدّ
السواء، فقد أجمعت عديد المصادر على أنه قد أصبح
إمام الأكراد وقتئذ (34).

ج - خاصيات الطريقة العدوية :

كان مذهب الشيخ عدي سنياً مقدّماً للمدرسة الشافعية،
ومنذ القرنين 10 وال11م أصبح أغلب الأكراد مقلّدين
للمذهب الشافعي (35) ورعته بالشيخ عبد القادر الجيلاني
الحسني (ت 561هـ / 1166م) صداقة وزمالة مميزة إضافة
إلى حضوره حلقات الدرس في المجالس والمذكرات،
فسلط الشيخ عدي مسلك صديقه ذاته، وكانت لهما آراء
موحدة إزاء الإسك عن ذكر الفتنة الكبرى ومسيباتها
وخلافات صحابة النبي، بل إن لهما رأيا فيه نوع من
الاعتدال في عدد الممانعة في مطالبة معاوية بن أبي سفيان
بلم الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ت 35هـ)، لأن قتله
كانوا في عسكر علي بن أبي طالب (36).

هذا فيما يخص الأمور العقديّة أما في الشعر الصوفي
الطرفي فلننا نجد تأثيرات كبيرة للقصيدة القادرية في
القصيدة العدوية من حيث الروي والمعنى ولا غرابة في
هذا لأن الغرض نفسه عند الشيخين وعسكهما بالحُب
جعل التشابه قوياً بين القصيدتين فقد نظم الشيخ عدي
قصيدة مطلعها.

شريت بكأس الحب من قبل نشائي
سكرت بها من قبل أن توجد خلقتي
حيث عارض فيها قصيدة «الوسيلة» للشيخ عبد
القادر ومطلعها:

شهدت بأن الله والي الولاية
وقد منّ في التصريف في كلّ حالة (37)

وإن كانت القادرية والعدوية تصيَّان في المسلك الصوفي نفسه فإنَّ العدوية قد توسَّعت ببعض المؤثرات الثنائية العائدة في جذورها القديمة إلى عقيدة الخير والشر عند قدامى الفرس والأكراد.

وفي الجانب الاجتماعي نجد ورثاء الطريقة العدوية، وهم من لقَّبوا باليزيدية، لا يَتَزَوَّجون إلاَّ فيما بينهم باستثناء بيت يَدْعَى أصحابه نسبتهم للشيخ عبد القادر (38)، كان هذا الزواج الطرقي بين نسل آل مسافر وآل الجيلاني يرتخ لتلك المقاميم والقيم لذلك المجتمع الصوفي المنشود فأعداه صدر الإسلام (الأمويون والعلويون) أصبحوا متآلفين في مثالية أرادها أرباب الطرق.

فالعدوية متخرجة من النظامية وفي امتدادها الصوفي وتحضر فيها بصمات أبي حامد الغزالي باعتباره من الأساتذة في هذه المدرسة. حيث نجد قد ابتعد في تصوفه، نوعاً ما، عن الفلسفة واعتمد بشكل أساسي على العلوم الدينية (39).

وهذا ما نقرأه في السيرة الذاتية والعلانية للشيخ عدي، بحكم كونه من المبرزين في علوم الطريقة والحقبة والحديث، حيث كان شديد الوطأة على المخالفين من ذلك قوله: «من لم يأخذ أدبه من المؤيدين أفسد من اتبعه ومن كانت فيه أدنى بدعة فاحذروا مجالسته لئلا يعود عليكم شؤمها ولو بعد حين» (40).

والعجيب أنَّ ابن تيمية المعروف بشدته على مخالفيه وتصديه الصرام للبتدعين وأصحاب الطرق والمذاهب نجد يصف الشيخ عدي بن مسافر بـ«الشيخ العارف القدوة» (41)، واعتبر العدويين من أتباعه ومريديه معتمدين بكتاب الله وسنة رسوله مبتدعين عن البدع المضلة (42).

ومن أهم ما نادى به الطريقة العدوية هو تكريس مفاهيم جديدة في المنهج السياسي السني، لتوحيد الرأي العام الإسلامي آنذاك بضرورة الإمساك عن الحديث فيما نشب بين الصحابة من منافرة وخصومة، وإظهار

فضائلهم ومحاسنهم (43)، وكذلك العمل على غرس «شرعية جديدة» في القرن السادس للهجرة حول صحة خلافة معاوية بن أبي سفيان وذلك بسبب تنازل الحسن بن علي حول صحة خلافة معاوية بن أبي سفيان وذلك بسبب تنازل الحسن بن علي فـ«إمامته واجبة ومعاوية بن أبي سفيان الحسن له فسمي عام الجماعة» (44)، وهذا الطرح الذي أعلنته الصوفية المعتدلة آنذاك من أجل إيجاد بديل يروق للسلاجقة حكام العالم الإسلامي الجديد.

ومن العقائد الجديدة التي غرستها العدوية في صفوف أتباعها أنها دفعت بهم إلى حدِّ المغالاة في مرحلة لاحقة من تاريخ الطريقة العدوية، ومرد هذه العقيدة اختلاف آراء فقهاء المسلمين وعلمائهم في شخص يزيد بن معاوية لابن تيمية رسالة بهنوتان: «سؤال في يزيد بن معاوية» (45) وفيها أجوبة ترددت على السنة المسلمين آنذاك خاصة بعد تحولات استجدت بين أفراد العدوية الصوفية بعد وفات الأباء المؤسسين. فالشيخ عدي بن مسافر الأموي يعتد الصلاح في يزيد بن معاوية إلا أنَّ ذلك لم يكن ليخرج به إلى حدِّ الغلو والتطرف أو التوجُّع بالملوطين، بل كان يذنب عنهم ويمنع الناس عن الطعن فيهم (46).

وفي مرحلة تاريخية لاحقة تواجدت كتابات تيرئ يزيد بما نسب إليه (47)، ومن هنا نشأت عقيدة جديدة عند العدوية بعدم «اللعن» وهي في حدِّ ذاتها ذات منشأ صوفي بلغت بأصحابها حدَّ الغلو، وفي الحقيقة تعود هذه الآراء إلى شطحات المتصوفة غير المألوفة، وليست محلَّ مقارنة أو نظر عند جمهور الفقهاء، فتراهم يشتون الحملات وكأنهم خلَّفوا لصراع أزلي مع المتصوفة ومن شاكلهم.

وفي مجمل القول أنَّ الطريقة العدوية في نشأتها كانت امتداداً لمنهج صلحاء ذلك العصر بما مثله من بيانات فقهية وعقدية، وأنَّ انقطاع مؤسسها بين ظهراني الأكراد الهكارية، اعتقدوا فيه اعتقاداً بليغاً وغلوياً فيه ومنهم من ألَّه (48)، وهذه النزعات أسست لميلاد فكر عقدي جديد قاده أجيال من العدويين.

2 - النزعات الزيدية الوريثة وتأثيراتها في العدوية :

بعد موت الشيخ عدي سنة 557هـ/ 1162م اضطربت المجموعة العدوية خاصة وأن الشيخ المؤسس قد أثر العزوية والتجرد وبالتالي لم يكن له عقب فانتقلت وراثته مشيخة العدوية إلى ابن أخ الشيخ عدي «أبو البركات» صخر بن صخر بن مسافر الأموي، وقد أوصى الشيخ عدي بأن يكون ابن أخيه خليفته (49)، ويعد أبو البركات صخر الثاني من الجيل الأول الذي قدم من بيت فار بعد الاستقرار النهائي لعلمه عدي الأكبر.

وقد تدعم وجود آل مسافر ونفوذ الزاوية العدوية بلانش بزواج صخر من إحدى بنات القبائل الكردية لما في هذا الزواج من ضمان لولاءات وحسابات مستقبلية. فكانت مشيخة أبو البركات صخر الثاني وراثته في نسله من بعده. وأصبح بذلك آل مسافر بلانش «دار الزاوية العدوية» ومقصد أكراد الجبال وسار على مسلك عمه في تربية المريدين وعقد مجالس الذكر (50).

1 - التحولات في مشيخة الحسين الشمس الدين وهرطقاتها :

وإن كان الشيخ أبو البركات امتدادا طريقيا ودعويا على خطى عمه إلا أن الشطحات الصوفية بدأت تظهر في عهده ففي كلامه على لسان «أهل الحقائق» عن المحبة والعشق الصوفي (51)، وإن كانت هذه المحبة والعشق تنكّر على لسان المتصوفة في القرنين الكواكبي 7هـ، إلا أنها تعدّ اجترارا لأعمال السابقين وإن تخللتها في أحيان عدة شطحات إلا أنها لم تخرج عن ريقه الجادة وعن المألوف، أما الجيل الثاني من آل مسافر الذي ولد في بلاد الهكارية وشب في هذه الديار وتعلّم الكردية وحمل في اسمه لقب «الكرد» فقد حافظ على نفس المسلك العدوي في زمنه، وأقصد بذلك عدي الثاني أو الأصغر ابن أبي البركات الذي خلف والده على المشيخة العدوية وعلى رأس الزاوية بلانش التي فقدت

بريقها وإشاعها واكتفت هذه المشيخة الجديدة بالتقليد، وكان عدي الثاني أكثر وقته مشغولا بالسماع والرقص على طريقة فقراء الصوفية (52)، ولم يكن جلساؤه والمجتمعون إليه من الناس بتلك الدرجة لأولئك الذين سمعوا من الشيخ عدي الأكبر أو صخر الثاني بل إن أغلبهم من الرعا (53).

فلم يحظ الشيخ عدي الأصغر بنفس درجة الاهتمام التي كانت لعدي الأكبر، ومع ذلك كان كثير السفر في المجال العراقي الشمالي وبلاد الشام إضافة إلى رحلته للحج (54). والذي يستتبع عن شيخ العدوية أنه اكتفى بتقليد أسلافه، وأن بداية التحولات في الحالة العامة للمشيخة العدوية ظهرت ملامحها الأولى في عهده إلى أن وافته المنية سنة 625هـ/ 1228م (55).

لكن الطريقة العدوية بعد جيلها الثالث وبالتحديد في مشيخة حسن شمس الدين عرفت محدثات انحرفت بها عن مسلكها الصوفي الطريقي الأول باعتبارها امتدادا للمقادير وعلى منهج أبي حامد الغزالي وأنها كانت متحمدة ذات صلت عن أيّ محدثة محمودة من قبل علماء الحقائق (56)، ويظهر الشيخ حسن حدثت تحولات كبرى غيرت نظرة الفقهاء لهذه الطريقة (57)، خاصة بعد تولي بدر الدين لؤلؤ حكم الموصل والذي عرف بنسبه الشيعي المعادي لبني أمية، فقد أقدم بعض الأكراد العدوية آن ذاك على إخراج عظام أجد الصلحاء من ذوي الأصول العلوية وحرقتها (58).

والمعروف في شخصيّة الحسن شمس الدين رأيه ودهاؤه وطموحه (59)، وعلو مكانته بين صفوف أتباعه من الأكراد العدوية فلم يعترفوا بأي سلطة دونه (60)، وارتقت به الزيدية وريثة العدوية إلى مصاف ألهمهم السبعة، فقد ذكر في «مصحف رش» على أنه أول وثاني الألهة السبعة حسب تصوّرهم العقدي الجديد القديم (61)، وقد تواتر ذكره في «علم الصدر الزيدي» للتناقل شفويا وبشكل سرّي تقوى بين أفراد العدوية في نوبها الزيدية.

الصوفيّة نراها واضحة عند الشيخ حسن شمس الدين وجذورها هندية (67)، ولا ننسى هنا المؤثرات الفارسيّة التي تعتبر ذات تأثير قوي بين الأكراد (العدويون/اليزيديون). وهذه الهرطقات المحدثة عند العدويين الأكراد ما هي في الحقيقة إلّا تلك العقائد المترسبة في الذاكرة والتراث الشعبي.

وقد ساهم عداء حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ للعدوية في غرس هذه العقائد الشرقيّة القديمة وتأجيجها خاصة بعد إقدامه سنة 644هـ/1246م على القبض على الشيخ حسن وخنقه (68)، فتواصلت عمليات الأكراد العدوية ضدّ الموصل بعد قتل إمامهم أصبح يمثل المنقذ المنتظر واعتقدوا برجسته (69)، وقد دعم أخوه ووريثه الشيخ فخر الدين مثل هذه العقائد المرتبطة بالنية والاحتجاب (70) كما رفعوا من شأن شيخهم الجديد إلى مراتب الآلهة وعدّوه من آلهة الخير والنور ذات الأصل المجوسي.

تب - المعتقدات الشرقيّة القديمة وتأثيراتها:

إنّ الفلسفة النيجيّة عند المتصوّفة جميعا هي ذلك المزيج من العقائد الفارسيّة القديمة وغيرها، فكل ما ذكره الحلاج عن الحقيقة المحمّديّة والشيخ محي الدين بن عربي في الإنسان الكامل وابن الفارض في قدم الروح المحمّدي وما ذكره الشيعة في الفيض عن النور المقدّس تشكل جميعها صور كل زمان ومكان وما تداولته الصوفيّة عن الأقطاب وأنهم امتداد أسمى لتلك الصور، كلّ هذا يعود إلى منشأ الزرادشتي (71).

ومن خلال كتابي «الجلوة» و«مصحف وش» للنسوين لليزيدية خليفة العلوية الكرديّة نجد جميع هذه التأثيرات من تبدل مراكز القطبانيّة (القطبية) بين أفراد «دار الزاوية» العدويّة إلى تناسخ الأرواح وتبدلها من شخص إلى آخر (72)، ولهذا تبقى التأثيرات القديمة أيا كان مصدرها سواء عدويا صوفيا أو يزيديا جذوره المتعددة المشارب أحد الروايف الهامة في الفكر الذي آمن به الشيخ حسن

وفي عهد هذا الأخير تحوّل مرقّد الشيخ عدي إلى معبد بعد تمشي الغلو في أشياخهم بلائش، ويعدّه ابن تيمية الحرّني من أدخل «البدع» والمحدثات في منهج الشيخ عدي الأوّل بقوله: «زادوا أشياء باطلة نظما وشعرا وغلوا في الشيخ عدي وفي يزيد بأشياء مخالفة عمّا كان عليه الشيخ عدي الكبير» (62)، حتى أنّ البعض نسب للشيخ عدي الكبير تأسيس العدوية الصوفيّة وللشيخ حسن تأسيس اليزيدية (63).

وعلى هذا فإنّ الشيخ حسن ظهر لأصحابه بتعاليم جديدة وغريبة خاصة في نويّة تصانيفه وكيف كان وقعها على العامة والبسطاء الذين غالوا فيه (64)، وقد تناولت بعض المصادر أشعاره التي تنلمس فيها اعتقادا بالرجعة والحلول مزوجة بالعقيدة الإسلامية والفكر الصوفي السائد:

وصرت فردا بلا ثان أقوم به

وأصبح الكلّ والأكوان تفخر بي

وكلّ معانائي معناها وصورتها

كصورتي وهي تدجّل التي/التي (65)

وقد تبدو من خلال هذه الآيات بعض المخالاة كما نرى في كلمة الكون/ الأكوان ذات الصلة بعبادة الكواكب، المربوطة برؤساء اليزيدية الروحانيين (66)، ولهذا يمكننا القول إنّ انشغال الحسن شمس الدين بالتصنيف والتمحيص وغيته عن أتباعه ومريديه لغترات زمنيّة تعد طويلة كان دافعا لهم للغلو وإحداث هرطقات دينيّة خارجة عن المألوف العدوي القديم.

كذلك إيمان الشيخ حسن بالحلول ويوحدة الوجود والرجعة جعله يفتح على التراث القديم خاصة أنّ المناهل «الطريقيّة» لا تحلّ من الأخذ من أيّ منبع عرفاني قديم ودون تحفظ، فبذرات الزهد الأولى موجودة في جميع الأديان سواء كانت وضعية أو سماوية فتعدد الآلهة عند الغدامي يقابله تعدد الأقطاب عند المتصوّفة.

كذلك إنّ عقيدة الحلول والاتّقال التي اعتمدتها

إذن حَلَّتْ الزِيْدِيَّةُ تَدْرِيجًا مَحَلَّ العُدُوَّةِ الَّتِي أَسَّسَهَا الشَّيْخُ الصُّوفِي عَدِي بن مَسَافِر فِي القَرْنِ 6هـ/ 12م، وَسَاهَمَتْ شَطْحَاتُ المُنَصِّرَةِ وَخُرُوجُهُمْ عَنِ المَأْلُوفِ فِي ظَهْورِ هَذِهِ الجَمَاعَةِ ذَاتِ التَّسْمِيَةِ الجَدِيدَةِ وَإِنْ كَانَ لَعِلْمِ الصَّدْرِ الزِيْدِيِّ وَجْهَةٌ نَظَرٍ ثَانِيَةٍ فِي هَذِهِ التَّسْمِيَةِ.

شَمْسُ الدِّينِ. وَكَذَلِكَ انْفَتَاحُ هَذِهِ المَجْمُوعَاتِ المُنْتَغَلَفَةِ عَلَى تَرَاثِ الأَجْدَادِ وَمَا تَرَسَّتْ مِنْ مَعْتَقَدَاتٍ قَدِيمَةٍ بَيْنَهُمْ سَاهَمَتْ فِيهَا تِلْكَ العِزْلَةُ وَجُودُ مَحِيطِ مُعَادٍ. تَمَّا جَمَلَ هَذِهِ المَعْتَقَدَاتِ تَنَبَّهَتْ مِنْ حَدِيدٍ قَتَمَ اسْتِدْلالُ الأَلْهَةِ القَدِيمَةِ بِأَسْمَاءِ أَقْطَابِهِمْ وَكِبَارِ رِجَالِهِمْ.

المصادر والمراجع

- (1) الحناي (ميشم)، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، 2007، ص 27.
- (2) بن خلكان، وفيات الأعيان، دارصادر، بيروت، (د ت) ح 3، ص 254؛ ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، 1966 ح 13، ص 243؛ القزويني، الخطط، مكتبة مدبولي، (د.ت) ح 3، ص 623.
- (3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت 1990 ح 11، ص 389؛ ابن حنك، المصدر السابق، ج 3، ص 254؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل، الرياض، 1966 ج 1، ص 262؛ العمري (محمد أمين خير الله الخطيب)، مهمل الأولياء، ومشراف لأعضاء من سادات الموصل الحديثة، تحقيق وشرف سعيد الذويهي، الموصل/ العراق، 1968 ج 2، ص 145.
- (4) فرديناند (الأب اليسوعي نوبل) «البريدية لدى وعليت»، مجلة اشرف، مجلد (11)، 1935، ص 135.
- (5) ابن كثير، المصدر السابق، ج 12، ص 249؛ العمري، المصدر السابق، ج 3، ص 145.
- (6) مصحف رش/ الأسود (كتاب اليربنة المقدس، راجع ملاحق كتاب تاريخ البريدية، محمد ناصر صديقي، دار الحوار، اللاذقية سوريا، 2008، ص ص 551-553) الآية: 15.
- (7) التادفي، قلالة الحواري في سائب الشيخ عبد القادر، القاهرة/ مصر، 1356، ص 89.
- (8) التادفي، المصدر السابق، ص 89.
- (9) السهاني (يوسف بن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، دار الفكر، بيروت/ لبنان، 1412هـ/ 1992م، ج 2، ص ص 295-296.
- (10) الشعرائي، الطبقات الكبرى، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ج 1، ص 135.
- (11) الشعرائي، المصدر السابق، ج 1، ص 135.
- (12) اسم لبلاد كثيرة من وراء ملاد طبرستان، وليس في جيلان مدينة كبيرة وإنما هي قرى في مروج بين جبال، يسمونها «جبلاني» و«جاني» والمعجم يقولون «كيلاني»، ويسب إليها كثير من أهل العلم في كل فن، ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت/ لبنان، ج 2، ص 201.
- (13) Frank (Dr Rudolf), Scherch Adr der große heilige der Jezidis, Berlin, 1911, PP 87-88, Lescot (Roger), Enquête sur les Yezidis du Syrie et du Djebel Sindjar, Mémoires de l'Institut Français de Damas, Tome V, Beyrouth, 1938, P 22.
- (14) Frank (Dr. Rudolf), op.cit.PP 42-43; Lescot (R), op.cit.PP 22.

- (15) الخرقعة العمريّة نسبة إلى الخليفة عمر بن الخطاب وهي خرقعة التصوّف وقد تداول عديد الشائخ وأقطاب التصوّف على تقلدها من شيخ إلى آخر، السخاوي، تحفة الأحياب وبقية الطلاب، القاهرة/ مصر، 1937م/ 1356هـ، ص 300.
- (16) الشطوطي، بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، طبعة البايي الحلبي، القاهرة/ مصر، 1330هـ، ص ص 144-146.
- (17) شويتزر (ألبير)، فكر الهند، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1994، ص 115.
- (18) يعدّ من الصلحاء المقدّسين عبد الزبيديّة الأكراد حيث يستقفلون حسب زعمهم بمسحته في أحواض الرحمان بـسُفاد. نادي بالحلول وغالي أُناعه فيه، توفي سنة 570هـ/ 1175م، الشعرائي، المصدر السابق، ج 1، ص ص 140-145.
- (19) الشطوطي، للمصدر السابق، ص 196- ص 230.
- (20) النادفي، قلائد الجواهر، ص 89.
- (21) البقوبي، تاريخ البقوبي، طبعة الأعلامي، بيروت 1992، ج 3، ص 268، المقدسي، البدء والتاريخ، طبعة إيران ج 6، ص 54. «Kurdes» B12,T5, P 453. BOIS (Th).
- (22) MUIR (W), The Caliphate, Londres, 1891, P429, BOIS (Th), «Kurdes» B1 2,T5, P 453.
- (23) البلبليسي، الشرفاء في تاريخ الدول والإمارات امكردي، مدّة إلى ثمانيه من النص الفارسي مولا جميل بندي روزياني، (ملع على مدّة عبد العزيز لدماس)، مقلعه النجف، بغداد/ العراق، 1372/ 1953، ص ص 204-205.
- (24) العتري (أحمد بن يوسف بن علي بن الأرق) ت 798هـ/ 1194م، تاريخ الفارقي، حققه د. بدري عبد الغنيف عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، 1400هـ/ 1980م.
- (25) حروي (عباس)، تاريخ سيرة زعماء عيلتهم، بغداد 1400هـ، ص ص 12-13، الديوب، حي (معيد)، المرجع السابق، ص 10. «Nouve reuche sui Yazidi» R.S.O Vol 10, GUIDI (Michel Angelo), XIII, 1932, P 388-389, Guest (John S) Survival among the Kurdes(a history of the Yezidis), KPI, London & New York, 1993, PP 15-16.
- (26) الأردّي (أبي زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم ت 334هـ/ 945م)، تاريخ الموصل، تحقيق د. علي حبيبة، من إصدارات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة/ مصر، ج 1، 1387/ 1967، ص 68.
- (27) بوتشيش (د) إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت/ لبنان، 1993، ص ص 145-146.
- (28) المقدسي (ابن القيسرائي محمد بن طاهر)، صفوة التصوف، تحقيق غادة المقدم عدرة، دار المنتخب العربي بيروت/ لبنان، 1995، ص 146.
- (29) ابن الوردي (ابن الدين عمر بن مظفر)، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، 1417/ 1996، ج II، ص 64.
- (30) الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، 1985، ج XX، ص 342، ابن العماد الحنبلّي (أبي الفلاح عبد الحّي ت 1089هـ/ 1678م)، غرارات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، (د.ت)، م III، ج 5، ص 179.
- (31) LYARD (Austen Henry), Nineveh and its remains, New-York, 1851, PP 234-236.

32) Seabrook (W B), Adventures in Arabia, New-York, 1927, P 289

(الميراثية من الديانات الهندو-إيرانية، وتعدّ من المعتقدات الآرية ثمّ أحدثت ملامح عديدة بعد هجرة أتباعها خارج الجبال الإيرانية، ويعود تاريخها إلى حوالي 6000 سنة، فلغريد عن هذه الديانة راجع: د حسين شمس، ديبات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، كذلك راجع: محمّد الناصر صديقي، تاريخ التيزيدية، ص ص 101-109.)

33) محمّد الناصر صديقي، المرجع نفسه، ص 188.

34) الحموي (باقتو 626 هـ/ 1228 م)، معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت/لندن، 1376/1957، ج 5، ص 28، ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج 3، ص 254.

35) البديلي، المصدر السابق، ص 21، P208 (Thomas) BOIS

36) ابن مسافر (الشيخ عدي)، رسالة اعتقاد أهل السنة والجماعة، نقلًا عن: العراقي (عبد)، تاريخ التيزيدية، ص 34، الخليلي (الشيخ عبد القادر الحسني)، العمدة، المكتبة الشيعية، بيروت/لبنان، (د.ت)، ج 1، ص ص 77-78.

37) التادفي، قلانة الجواهر، في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، 1356هـ، ص 89.

38) العراقي (عبد)، المرجع السابق، ص 91.

39) أمين (حسين)، «الإمام الغزالي: مدرس المدرسة النظامية ببغداد»، مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، العدد الرابع، 1961، ص ص 337-339

40) الشعراي، الطبقات الكبرى، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ج 1، ص 138

41) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج 1، ص 11.

42) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج 1، ص 39.

43) الجبلاني، الغنية، ج 1، ص 77.

44) الجبلاني، المصدر نفسه، ج 1، ص 78.

45) تحقيق د صلاح الدين المتحده مثل من مجلة العلمي العربي دمشق، ج 3 و ج 4 من المجلد الثالث، دمشق، 1383هـ/ 1963 م، ص ص 3-7

46) ابن مسافر (الشيخ عدي)، رسالة في اعتقاد أهل السنة والجماعة، نقلًا عن:

Frank (Dr Rudolf), Scheich Adī der große Jezades, Berlin, 1911, PP 10-28

47) ابن تيمية، سؤال في يزيد، ص 16.

48) ابن كثير، المصدر السابق، ج 12، ص 243.

49) الشطوني، بهجة الأسرار، ص 215.

50) التادفي، قلانة الجواهر، ص 109.

51) الشطوني، المصدر السابق، ص ص 213-215

52) س المستوفي (ت 637 هـ/ 1239 م)، تاريخ إربل، تحقيق وتعليق سامي م السيد حماس الصمار، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ببغداد/العراق، 1980، ق 1، ص 116.

53) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق 1، ص 116.

54) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق 1، ص 116

55) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق 1، ص 116

- (56) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 262.
- (57) ابن تيمية، المصدر السابق، ج1، ص 262.
- (58) ابن المنزوني، المصدر نفسه، ق 1، ص 117.
- (59) ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، م 3، ج5، ص 229.
- (60) BOIS (Thomas)، op. cit، P212.
- (61) الذهبي، العبر في خبر من خبر، طبعة الكويت، ج5، ص 13.
- (62) مصحف رش، (الآية: 3-4)، صديقي، المرجع نفسه، ص 551.
- (63) مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 300.
- (64) ماشا (أحمد تيمور)، اليزيدية ومثلاً نحلهم، المكتبة السلفية، القاهرة/ مصر، 1352هـ، ص 35.
- (65) الذهبي، العبر، ج5، ص 183.
- (66) ابن شاذان الكنتي (محمد) (ت 764 هـ/ 1361 م) قرات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت/ لبنان، (د.ت)، ج 1، ص 335.
- (67) مصحف رش، راجع: صديقي، المرجع نفسه، ص 552.
- (68) البيروني (أبو الريحان)، كتاب . ما للفند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، كلكتا/ الهند، 1958، ص 32.
- (69) ابن تيمية، المصدر السابق، ج1، ص 300.
- (70) الذهبي، العبر، ج5، ص 65.
- (71) الذهبي، العبر، ج5، ص 80.
- (72) زائد شت الحكيم، تراجم روادنت، رجمة د. عبد الله. ليت المصرية، البنية لكتاب، 1993، ص 48.
- (73) كتاب الحفوة (راجع ملاحق صديقي)، (5: 1-5)، الفصل 1، مصحف رش، ص 552.

محاولة للحفر في سيرة الولي الحدّاد سيدي عمر عبادة

محمد البراق (*)

تقديم :

في قلب مدينة القيروان - تلك المدينة العجيبة المثقلة بالتاريخ الزاخرة بالعالم العربية الإسلامية - يقع مركّب معماري فسيح تعلوه سبع قباب تتناغم مع الشكل المعماري للبناء . . هذا الشكل الذي وقع تبنّيّه في القيروان منذ أكثر من ألف سنة . . تلك هي زاوية سيدي عمر عبادة التي وقع تشييدها سنة 1872 فهي عبارة عن مركّب معماري عملاق . . أشرف على بنائه رجل غريب الأطوار، كان ذا تأثير بالغ في حياة القيروانيين طوال الحقبة الواقعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر ذلك هو عمر بن سالم بن سعد بن مفتاح العياري كان يعرف باسم سيدي عمر عبادة كان حدادا لا يشق له غبار في مجال صناعته فهو فنان مبدع يشهد على ذلك ما تركه من آثار غريبة تخرج عن المألوف .

لقد كان رجلا ذكيا، غامضا وذا شخصية قوية وحضور بديهة وثقافة واسعة نسيبا وإيمان عميق حد التصوف الاخلاق، إيمان عجيب بالثقافة العربية الإسلامية القيروانية

(*) باحث، تونس

على روحه الخصوص فهو يتميز بكثير من السحر والغموض والإعراق في المحاسبة التي تترع نحو القوة والسمو .

كانت له سلطة نافذة خصوصا في الأوساط الشعبية والريفية . فالقيروانيون يجدونه ويخشون سطوته التي استعملها بطرقها من علاقاته المتميزة بالقصر في تونس العاصمة ومع أحمد باي يوجه خاص ذلك السلطان الذي أصيب بمرض عضال ذات يوم من شهر جويلية سنة 1852 ولم يخله الأدوية التي أشار عليه بتناولها أطباؤه الغربيون . وعند استفحال الداء لبس الباي جبة واتعل بلغة كان أهداهما له الولي وإذا ما تماثل للشفاء أرجع السلطان الأمر كله لكرامات الولي الصالح سيدي عمر عبادة فيبحث له بالأموال والعطايا . . وبني له زاوية ضخمة متعددة القباب وقد حيكت حول الرجل الأساطير والحكايات الشعبية الشفوية وحتى المكتوبة، تعكس ما كانت عليه شخصية الولي من تناقضات . . احتفظت بها الذاكرة الجماعية حتى أيامنا هذه مما يجعل تلك الأساطير ناقلا فنيا آمينا لأوضاع مجتمعتنا وآماله وطموحاته بل صورة آمنة لثقافة ذلك الزمان .

من السيف إلى المدفع :

إن المصنوعات الغريبة التي تركها ذلك الفنان الشعبي العظيم والتي تعكس ثقافة التونسيين ومعتقداتهم وعاداتهم ليست إلا تعبيراً عن محاولات كان يقوم بها الرجل لفهم واقعه الذي عاش فيه ومن ثم لإعادة تشكيله وخلقه بطريقته الخاصة . فالسيف العملاق الذي حير أصحاب المتحف الأنثروغرافي لمدينة «جونا» «Genève» بسويسرا لم يكن إلا تعبيراً عن الروح العربية الأصيلة المتغلغلة في ذائقة الرجل الفنية، فالسيف في ذلك الزمان بل وربما حتى يومنا هذا كان ولا يزال تعبيراً عن الرجولة والفورة وإدارة الهيمنة، فهو سيف الإسلام المسلول في وجه الأعداء، وهو السلاح البتار الذي بواسطته بنيت خلافة متراصة الأطراف لا تغيب على أرضها الشمس وورثها العثمانيون في ذلك العهد الذي تطور فيه السيف إلى المدفع، هذا المدفع الذي كان صنواً للسيف وآلة أكثر فتكاً منه وكان هو أيضاً محورياً لكثير من القول النسوب لعمر عبادة أو ضمن الحكايات والأساطير التي حكيت حول شخصيته، منها على سبيل المثال أن «أمر» «جلائل» يوما وسألته عما سوف تسمي وليها الذي «أحببت منذاً أيام فقال: سُمِّه مدفع إذا وكلته ما يشيع وإذا ناديته ما يسمع في الدنيا ما ينفع وفي الآخرة ما يشفع

وهو ما يحيلنا على نوع من المفارقة بين شكل المدفع ودوره وبين شكل الجهاز التناسلي للذكر هذه المفارقة التي أحسها الرجل بل وقد كانت له في شأنها مواقف . . منها أنه ولد لجارية له فأقامت وليمة لمعارفها وأجوارها وذبحت بالنسابة ثورا ولما بلغ الخبر مسامع «عمر عبادة» ما كان منه إلا أن سخر من المرأة قائلاً: «يعطياها بخلي في عقلها . . لو كان شرات بيه ديش سترت عورتها كان لها خير . .» وهو لوم مبطن جازح يوجهه عمر عبادة إلى مواطنيه وجماعه ضد التظاهر والتبجح بسفاسف للأولاد الذكور وهو الذي لم ينتجب بحسب ما تعلمنا به الأخبار إلا بنتاً واحدة اختار لها من الأسماء: «حليمة» والتي كانت تنسج الزرابي كعادة نساء القيروان فقد

تركت نولاً كبيراً كان قد صنعه لها أبوها ونسجها لزربية لم تكتمل بعد إلى يوم الناس هذا تماماً كالسيرة الإبداعية العجيبة لوالدها «عمر عبادة» .

الشيخ بين ثقل الزمان وضيق القضاء :

فإذا كان الفن هو تعبير عن تطلعات الشعب وعاداته وتقاليده، وهو رسالة يحملها الفنان بشئى الوسائل ليعيد بها تشكيل واقعه بل ونجاوزه بالتأثير فيه فقد كان ذلك شأن «عمر عبادة» بما تركه من إبداعات ومصنوعات ترقى بلا أدنى شك إلى مستوى الأعمال الفنية الخالدة عبر الزمان . .

. . هذا الزمان الذي كان يشكل حاجساً أساسياً من هواجس الفنان إلى جانب القضاء وقد عبر الرجل عن ذلك بإحساسه الساذج . . سداجة العصر الذي عاش فيه والمحيط الاجتماعي والثقافي الذي أبدع من خلاله سلاحه من ذلك المطرقة والأزبل وحوامل من الحديد أو الخشب ينحت فوقها ضرباً من الكلم في ظاهره هروقات وجنح ناطق رسائل ذات روحانية مكثفة ومشرفة بشجرة لا يعرف فتحاها غيره، فهو الحداد صانع الأفعال والمفاتيح «حيتين ألف منا يدور الكلام ع الكتب في سحرة سموات» .

. . وفي البدء كانت الكلمة . . اقرأ باسم ربك . . وفي ذلك البدء كان الإبداع عبر فضاءات مختلفة ووسائل متنوعة . .

فالزمان والمكان هاجسان أرقاً المبدع ككل فنان مؤمن بفته وهو في تناغم بالغ مع جماعه التي كانت تعلق على إبداعاته عبر ما نسجته حول «عمر عبادة» من أساطير . .

رجع الصدى :

. . هذه الأساطير التي كانت رجع الصدى لشطحات المرقق في شرب القهوة وتدخين الخشيش، صنوان له موججان لروحته المتوتر، المتوثبة أبداً تنوق إلى المستحيل وترتو لقهو الزمان والمكان فكان يقول «سبسي

في حزامي وتكليف في دخاني» «سبسي» عملاقا يفوق المترين طولاً .

ناقشا فوقه ككل مصنوعاته ما راق له من الكلام والآيات القرآنية، غير أنه ككل مثقف فنان لم يسلم من إيذاء مجتمعه له وإساءة فهمه وإيذاء العدوانية نحوه والتي ربما كانت متواصلة حتى يومنا هذا . . من ذلك ما سمعته شخصيا يتداول بين أهل القيروان أن عمر عبادة كان يمر يوميا أمام أحد المقاهي التي يجلس فيها قوم يلبونه ويفرون عليه كلما مر أمامهم فيتقدم منهم ويتقدم ما يسر من المال ومضى على تلك الحال حتى أتى يوم على أولئك الناس ملوا فيه ثلب الرجل خاصة وهو يخصهم بالهبات والمال شاعرين بكنز جميله فقرروا التوقف عن الإساءة إليه بالقول . . ولكنه في اليوم التالي توقف هو أيضا عن مدحهم بلالاه فاستغرب الجماعة تصرفه ولما سألوه عن ذلك أجاب بما مجناه: أنا أعطيك بمقابل عملكم فلما توقفت . . توقفت .

وهذه الأسطورة التي طالما سمعتها من والدي وأجدادي يتوارثها القيروانيون جميعا ^{عن ضروري} ككلم الغيظ وعدم رد الإساءة بمثلهما وهو ما يدعى «إليه الدين الإسلامي نفسه .

غير أنها بالنسبة لنا تقدم صورة شديدة الواقعية عن علاقة «عمر عبادة» بمجتمعه هذه العلاقة الغريبة التي تركز على عطاء الفنان والمثقف بمقابل ما يلاقيه من الجحود والتجاهل.

نشأة مدينة أسطورية :

تناقضات عجبية تعبر عنها سيرة الرجل الذي أحب مدينته حيا لا يملوه شيء، جعله يتماهى بقضاهاها ويستمد منه فنه وطاقته وهو ما تعبر عنه هذه الأسطورة العجيبة، ذلك أن رجلا من أهل القيروان رآه يوم «حانوت كفتاجي» فيطلب منه نصف رغيف من الخبز ويحشو وسطه بالكفتة ثم ينطلق في حال سبيله . .

عندئذ تبعه الرجل ومازال «عمر عبادة» سائرا في

طريقه حتى خرج من المدينة والرجل في إثره إلى أن أتى ساقية تجري ماء وذلك قرب مقبرة الخطيبة الواقعة قرب مقام أبي زعمة البلوي فغيرها فإذا هو في مدينة غريبة غير معروفة من قبل فدخل مسجدا . . قابل فيه شيخا كبيرا عليه أنوار مشرقة وهيبة عظيمة فسلم عليه وأعطاه النصف بما فيه من الكفتة . . وفي آخر القصة يقول الراوي:

خرجنا من تلك المدينة فإذا نحن بساقية تجري مثل الساقية الأولى فغيرها الشيخ (يقصد عمر عبادة) وعبيرتها خلفه فإذا نحن قرب مقبرة «الخطيبة» في مدينة القيروان . . وهو يعني أنهما عابا في الأخير إلى نفس المكان الذي منه دخلا أول مرة (مقبرة الخطيبة) وتغلغل الدائرة من جنبد . . دائرة الزمكان أو بتعبير أدق جدلية الزمان والمكان فلا ذكر للمسألة الفاصلة بين المدينة الأصل (القيروان) والمدينة الوليدة . . المدينة الجديدة ولا ذكر للمدة الزمنية اللازمة للوصول إليها . . إنه لغز محير إننا في عالم الأسطورة حيث يتنفي العالم المعروف والمعنى المؤلف ^{الزمان والمكان} ... إننا في عالم خيالي، ولكنه غير المعنى الزائف المتعارف للخيال بل بمعنى الرمز والقصد

. . ذلك أن الأسطورة كما يؤكد علماء الأنثروبولوجيا هي تعبير عن نظام معتقد من الرموز . .

فإذا كان الماء الجاري في نظام الفكر الأسطوري يحيلنا إلى معنى الخلق والولادة فليست الساقية التي عبرها عمر عبادة إلا ولادة لمدينة عظيمة من رحم المدينة الأم الأعظم ألا وهي القيروان . .

والغريب أن الولادة تتم عبر الموت في مقبرة هي مقبرة الخطيبة فلا تخفى علينا هنا الجدلية القائمة بين الحياة والموت . . جدلية خلاقة لا يتفطن إليها سوى فكر مبدع وشديد الحساسية . أما على مستوى بناء الأسطورة فنلاحظ تناخلا أصيلا ومن نوع آخر، فخلف الساقية مقبرة ومن داخل المسجد شيخ جليل عليه أنوار مشرقة وهيبة عظيمة . .

لم تكن ممكنة في ذلك العصر إلا من خلال الأسطورة أي عبر الغريب من القول والعجيب من الفعل. إنه عالم على حدة!.

عالم الأسطورة والروحانية والكرامات واللوح المحفوظ. . الأمر الذي حدا بأحد الشيوخ المعاصرين له أن يصرخ في إحدى الليالي متسائلا: «يا بني قولولي عمر عبادة ينظر في اللوح المحفوظ؟».

إنه لم يكن تواسلا إلا عبر قنوات الغريب، العجيب من خلال الأسطورة. وهكذا يأتي ذكر الرجل في كل مناحي الحياة والثقافة العامة. . في الاقتصاد والاجتماع والدين وحتى السياسة وباعتباره صاحب «كرامات عديدة وإشارات حميدة» كما قال عنه أحد معاصريه إن «مفاتيح إفريقيا بيده» وهو تعليق الشيخ عبد الله بوقميرة المقيم بتونس الحاضرة لكل من يزوره هناك. .

لقد كان للرجل إطلاع على أحوال السياسة الدولية في عصر تميز فيه وسائل الإعلام، ذلك أنه بعث في أحد الأيام برسالة مكتوبة إلى أحد شيوخ المدينة وكان شاعرا عظيما وهو الشيخ محمد بوهاها. ضمنه كثيرا من القول في السياسة خلاصته أن اتحادا سوف يقوم بين السلطان العثماني والمملكتين الفرنسية والبريطانية وما هما إلا شهران حتى قامت الحرب بين الثلاثة المذكورين والامبراطورية الروسية.

ولا نظن أن الأمر يتعلق بتنبؤ أو كرامة بقدر ما يتعلق باستنتاج مقول انطلاقا من معلومات متوفرة كان الرجل يستقيها من المراسلات التي حصلت بينه وبين القصر في تونس.

جاسوس الباي..

لقد كان عمر عبادة متصلا بأخبار السياسة العالمية والجندي في العلاقات بين الدول، وهو ما لم يكن متاحا للجميع في القيروان في ذلك الزمان، بل وفي جميع الايالة ما عدا العاصمة والحاشية المقربة من القصر في باردو. . الشيء الذي ساهم في الاعتقاد السائد لدى معظم المؤرخين

إنه استطراد غريب يعود بنا إلى التوبة التي تشكل منها بنية القصة العربية أساسا وأصل تركيبها مذكرة إيانا بعالم ألف ليلة وليلة. .

ولعلنا إذ نتساءل عن معنى الجمع بين الشيوخة والنور والهيبة فإن الإجابة تكون على النحو التالي:

إذا كانت الشيوخة هي القدم والقدم هو التاريخ وإذا كان النور يحيلنا على العلم والمعرفة وإذا كانت البركة نوع من المغناطيس الروحي كما حاول العالم الأنثروبولوجي البريطاني: «كليفورد كيرتس» تعريفها. . فإن الأسطورة تربط بنوع من المغناطيس الروحي بين العلم والمعرفة والتاريخ والتطور الخلائق للواقع المعاش. . إنها تحاول أن تؤسس لنسق جديد من المعرفة من خلال استنطاقها الساذج لتاريخ ثقافتها الزاخر والمثقل بالإمكان.

التوصل عبر الأسطورة :

ولعل ما يلفت النظر في سيرة عمر عبادة التي تترامى لنا عبر ما يحكى عنه من أساطير وقصص شعبية هو التركيز على كراماته، والكرامة في هذا السياق هي النظر في الغيب أي توقع أحداث قبل وقوعها والتي تبدو مستقلة على شخصه إسقاطا بطريقة غريبة لا نفهمها إلا تلك الظاهرة التي نتحدثنا عنها في الأول، ونعني ذلك الحوار الضمني الدائر بين عمر عبادة من جهة وجماعته من المتلقين من جهة أخرى وهو ما حاولنا التعبير عنه «برجع الصدى» الذي هو من قبيل العادي في ذلك العصر، عصر الثقافة المؤسسة والذي لا يمكن إدراكه بل وتحليله إلا من خلال فهم ماهية الأسطورة نفسها من حيث أنها نظام مشفر من الرموز الدالة. . ولكن ما الذي يدفعنا إلى القول بأن عمر عبادة غير مكثف بما نسجه هو نفسه بتواطؤ مضمر مع جمهوره وعبر مسيرة حياة كاملة يتداخل فيها العام بالخاص؟؟

إنه ببساطة إحساس الفنان وشعوره الذي لا يعدو أن يكون خطايا مضمرا وموجها يتواصل مع مجتمعه ويدخل في علاقة شراكة جدلية معهم هذه الشراكة التي

والقاضي بأن عمر عبادة كان جاسوسا للباي في القيروان .. بل وسمع لمعاصريه أن ينسجوا حول شخصه أساطير كثيرة تدور حول قدراته العجيبة «وكراماته في استكشاف مجاهل المستقبل البعيد» على شاكلة تلك الأسطورة الغريبة التي ظلما سمعت كبار السن يرددونها وقد كنت حينها غرا لا أفقه من أمور الدنيا شيئا ومفادها أن عمر عبادة كان يتردد على أحد مقاهي المدينة فيطلب قهوة وقد كان من أكبر المدمنين عليها فإذا ما أنه النادل بها يقول له «وَحْجها بمعنى حرك ما بداخلها بالملقعة، فيمثل النادل متسائلا:

يا سيدي عمر وقتاش خروجها؟؟ (وهو يقصد فرنسا) فيرد عليه : وقتلي تتولي علوجها وتعرّى فروجها وتتم الشروط ويجري الماء في الخيطوط ..

إن هذه القصة الشعبية الغريبة أو بأكثر دقة «الأسطورة» تعبر أحسن تعبير عن الفكرة التي سبق تحليلها والمعبّرة عن عمليات إسقاط قام بها الرأي العام المعاصر على شخص بطلنا والتي تعني أن جماهير الشعب استعملت هي الأخرى شخصية «عمر عبادة» كحامل أمين لأساطيرها التي تعبر عن طريقة تفكيرها وكيفية نظرها للمستقبل السياسي والحضاري، تماما كما كان عمر عبادة يستعمل الخشب والحديد حوامل لتبليغ رسالته الفنية لتتجاوز المكان والزمان فتصل إلينا بل وتغطّ الرجال في قلب العالم الغربي في المتحف الأنثروغرافي بجوناف في سويسرا . ولعل أكبر دليل على ما أوردناه من استعمال شخصية عمر عبادة كحامل لأساطير الشعب وإبداعاته هو التاريخ الموضوعي ذاته، والمقصود أن عمر عبادة توفي في أول السبعينات من القرن التاسع عشر أي قبل أن تبسط فرنسا نفوذها على البلاد التونسية بعقد من الزمان فضلا على أن الرجل لم يحاصر الوجود الاستعماري الرسمي في تونس فكيف له أن يتبأ بزواله؟ .

التكنولوجيا المرفوضة:

غير أن ما يهمنا في الأسطورة والتي تشكل إبداعا فنيا شعبيا ويقطع النظر عن نسبتها الفعلية إلى عمر

عبادة .. هو ما تحمله من إشارات ذكية وأفكار هامة وواقعية لا تزال تعيش تبعاتها حتى يومنا هذا .. ذلك أن هذه الأسطورة في تقديري تركزت على ثلاثة حوامل هامة: النظام السياسي السائد من حيث طبيعته ثم واقع الأخلاق العربية الإسلامية فموقع الثورة التكنولوجية العالية من الحضارة السائدة .. يعني أن هذه الأسطورة تشير إلى المحاور الثلاثة مجتمعه بل وكيفية نظر المجتمع العربي الإسلامي إليها كل على حدة ..

دعنا في البدء نضع كل عنصر في إطاره، فمكان وقوع أحداث القصة كما رأينا هي المقهى، وفيها «قهوة سيدي عمر عبادة» هذه القهوة التي أيرزنا سابقا أهميتها بالنسبة للرجل الشيء الذي يضيف مصداقية، على القصة أما بخصوص مضمونها فإن كان قريبا من عالم بطلنا باعتبارها ذا باع في مجال السياسة مما يزيد تأكيد انتساب القصة لعمر عبادة . إلا أن مضمونها يبدو بعيدا عن مشاغل الرجل واعتماداته باعتبار وقوع أحداثها في زمن لاحق على عصر بطلنا بمعقود ..

نأتي الآن إلى تحليل مضمون الأسطورة، فقد سبق أن أشرنا إلى أنه يستند إلى ثلاثة محاور هي النظام السياسي والأخلاقي والتكنولوجي السائدة ولا يفوتنا سعي الأسطورة إلى الربط بين هذه المحاور الثلاثة وبين زوال الاستعمار .. فالاستعمار إذن وبهذا المعنى هو استعمار حضاري وثقافي بالدرجة الأولى أي أنه يتجاوز التوسع العسكري إلى المسخ الثقافي، فالفكر الشعبي يعبر بهذه الأسطورة عن وعيه بفساد النظام السياسي السائد وحتى القادم الذي سوف يفرضه زوال الاستعمار لاحقا ناعتا إياه بنظام «العلوج» ولا يفوتنا معنى العلاج في الفكر الشعبي باعتباره عكس الرجولة العربية والشهامة الإسلامية مما يحيلنا بالنتيجة إلى فساد الأخلاق والذي تشير إليه الأسطورة بالقول: .. «وتعرّى فروجها» .. لنتم الشروط حسب المعتقدات الشعبية، والشروط هنا هي شروط نهاية العالم .. ولكن أي عالم إنه الوجود العربي الإسلامي نفسه في القيروان وفي إفريقية عموما والذي سوف يجهز عليه التطور التكنولوجي الوافد من الغرب والذي تشير

إليه الأسطورة به الماء يجري في الخيوط أي ماء الحنفية والذي يتدفق إليها عبر أنابيب تثبت على الجدران أو بداخلها وهو ما كان يعتبر وقتها أي في بداية القرن التاسع عشر ثورة تكنولوجية هائلة . اعتبرها الفكر الشعبي شرطا من شروط قيام الساعة ونهاية العالم .

وهو ما سيأتي لاحقا من صد شعبي عند لإفرازات الحضارة الغربية التي كثيرا ما وقع اعتبارها عاملا مقوضا لاستقرار الأنظمة العربية وتهديدا لهويتها العربية الإسلامية . . والمثال الأبسط على ذلك ما شهدته القيروان وكثير من المدن العربية في أواخر الستينات من مظاهر تستكر ما تناقلته وسائل الإعلام آنذاك من انتهاك للقضاء الخارجي والسماء تحديدا التي تعتبر مملكة الله والملائكة وذلك بصعود الإنسان على سطح القمر على متن المركبات الفضائية . . وإذا كان الرفض هنا لا يعني بالضرورة رفضا للتطور التكنولوجي في حد ذاته بقدر ما يعني رفضا لإسقاط هذه الثورة العلمية والتكنولوجية من وراء البحار أي من مجتمعات وحضارات غير عربية وغير إسلامية باعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية وعلى امتداد عهود ازدهارها شهدت مراحل تطور تكنولوجي تحسب لها وتميزها بين باقي الحضارات .

إذن وبهذا المعنى فإن هذه الأسطورة الشعبية المنسوبة لعمر عبادة ليست في نهاية الأمر إلا استشرافا لمقاومة شعبية محلية لما وقع اعتباره حتى من طرف النخب المثقفة مسخا لمظاهر الحضارة العربية الإسلامية، هذه المقاومة التي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا . . والتي لم ينخرط فيها عمر عبادة مباشرة ولكنه بشر بها وأشار إليها بما خطه على ألواح التقيلة من قول غريب :

«ميتين ألف سنا دار القلم المكتوب في سبع سماوات وسبع أراضي حايّر عقد الملكية من مال الباي» .

الكاتب والحداد :

لقد كان عمر عبادة حدادا حاد الذكاء ، ثاقب البصيرة ، كان إذا اشتد به الوجد يأخذ مغناطيس الحفص إلى

حقول الفلك ، فيبصر ما لا تبصر . كان بمطرقته وإزميله يحفر حروفه على ألواح ثقيلة ويسرد لنفسه من الحديد دروعا وسيفوا يعشقها بالآيات والحكم . . لقد كان عاشقا لشرب القهوة ، ومدننا على الحشيش ، غائبا عن حسه ، حاضرا بالبدنية ، ويلغز أهل الصغرة والتصرف كان بين صحو محو مؤسسا لثقافة شعبية تتحدى المكان والزمان . بل وتعرض خدماتها على القوى العظمى في ذلك الزمان : «السة مدافع على الباب مكتوبين في بر الترك بين زور أجيال في مدينة اسطنبول» .

. . نعم لقد بحث عمر عبادة ستة مدافع كان قد صنعها بنفسه وذلك إلى القسطنطينية لمساعدة جيش السلطان العثماني في الدفاع من اسطنبول ضد الغزو الروسي سنة 1855 . . فعلا فقد تحققت نبوءة الشيخ وتحجرت السلطة فدور الشيخ الحادثة على منحوتاته ، ولكن هل يبرر كل ذلك للمؤرخين الاقتصاد على اعتبار عمر عبادة مجرد «جاسوس للباي» ؟ الجواب لا بالطبع فالرجل كان عاشقا للانفتاح والإطلاع بل والفعل في الأحداث لم ببساطة المشاركة في تدوين التاريخ وما الرطب المدبوع والكسة إلا تأكيد منه على أن المشاركة في حرب القرم سنة 1855 م لم تكن إلا إصرارا من عمر عبادة على التورز بمكان تحت الشمس .

إن الإصرار والتشديد الذي يبداه الأثنويولوجي الكبير : كلود ليفي شتراوس على عدم اعتبار الشعوب والقبائل ذات الحضارة الشفوية شعوبا بدائية بل هي شعوب : «دون كتابة» وذلك في كتابه (الموسم به معنى الأسطورة) يجد صدها واضحا في سيرة عمر عبادة وإبداعاته . فإصرار الشيخ على كتابة مرطقاته وخواطره ما هو إلا تأكيد من عمر عبادة على قيمة حضارته بل وعلى تجزؤها في المدنية رغم ما يغلب على ثقافة ذلك الزمان من نزعة شفوية تبعد عن المكتوب . إنه يعود بالثقافة العربية الإسلامية إلى أصولها الأولى ، إلى الكتابة . ومن ثم إلى المدنية والتحضّر بل هو يلذهب في ذلك إلى أبعد ما يمكن أن يتصوره العقل ، إلى تحدي الموت . . إلى تحدي الاندثار الثقافي بالحفر على كل

ما طالت مطرقة وإزميله من أخشاب وحديد وشواهد القبور، إنه يقاوم الموت بعناد فاق التصور والعقل

مجنونان من ثقافتين مختلفتين :

يقول حسين القهوجي في كتابه « باب الجلادين » :
وحين نتاب الولي المجذوب نوبات العصاب والهستيريا وهذا مرده الحشيش :

«دخان مبسي بالكيلو والميزان»

يدخل المقبرة غاضبا منها لا على الشواهد، مبدلا أسماء الموتى طامسا تواريفهم، وكاتباً اسمه على كسور الرخام «عمر» .

إنه في ذلك يذكرنا بالفيلسوف الألماني الكبير عاشق الفن والحكمة الاغريقية فريدريك نيتشه عندما تنتبه نوبات عصابه فينهال على طواقم الصحون والأطباق الفخارية في منزله فيهشمها تهشيمًا . . وإنني لأرى علاقة دنيئة وغير مباشرة بين الرجلين فالأول كان هصبيا ذا ثقافة شعبية لا تخلو من عبقرية أما الثاني فقد كان فيلوفونا أكاديميا طالما روج لفلسفة القوة والمظلمة وإرادة الخلق .
والغرب أبهما حاشا في نفس القرن التاسع عشر عصر النهضة العلمية والابداعات التقنية . . غير أنني لا أرى من علاقة حقيقية تربط بين الفيلسوف الألماني الكبير والمعروف عالميا وشيخنا القيرواني المجهول نسبيا إلا تكريس كل من الرجلين حياته من أجل تحجيد ثقافته، ولكن كل منهما بطريقة وتعبيرا من كليهما عن رغبات دنيئة لا شعورية في التفكير وإعادة التركيب . .

تفكير الثقافة المحلية لإعادة بنائها من جديد، إنه تعبير عن إرادة الخلق والرغبة الشديدة في الإبداع والإضافة، غير أنني لا أبغى الماضي قديما في هذه المقارنة الاعباطية بين نيتشه وعمر عبادة لأن المجال هنا لا يسمح من ناحية ولأنني أردت التنبيه من ناحية أخرى على أن شيخنا قد أسى فهمه إساءة خطيرة وهو لم يحظ إلى اليوم بدراسة مستفيضة تحيط للثام عن إمكاناته الحقيقية ومساهمته البارزة

في الثقافة الشعبية التونسية عموما وفي الثقافة العربية الإسلامية بشكل أعم .

عمر عبادة بين الإبداع الفني وحذق الصنعة:

ولكن أين تبرز هذه الإضافة؟ وما هي قيمتها الثقافية الحقيقية؟ وإلى أي مدى يمكن استغلال هذه الإسهامات مهما بلغت من البساطة في إلقاء مزيد من الضوء على النشاط الثقافي عموما والفني على وجه الخصوص في بدايات القرن التاسع عشر؟

وأخيرا وليس آخرا، هل يمكن اعتبار عمر عبادة مشروع فنان تشكيلي غير مكتمل الملامح وخاصة ضمن ذلك النمط من الفن الذي يعبر عنه في أوساط الفنانين التشكيليين «بالسادج»؟؟ هذه الأسئلة المشروعة وغيرها مما لا يتسع المجال لطرحها في الوقت الراهن على الأقل سوف نحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة التي لا تدعي الاكتمال أو الإلهام بهذه الشخصية الغريبة الأطوار بقدر ما تسعى لإلقاء الضوء على جانب بقي مظلم من تاريخها الثقافي والفني . .

ولعل ما يستدعي الانتباه في المقام الأول وضمن ما تركه عمر عبادة من آثار تعبر عن توجهاته الشخصية نقصد ذلك التعلق المحموم من الرجل بالحفر والخط بواسطة الكلمات والأساطير والحكم على كل متوجاته التشكيلية التي لا ترقى بالتأكيد إلى مستوى الأعمال الفنية الناضجة المعروفة حسب المفهوم الغربي على الأقل والذي أضى اليوم مرجعا كونيا، أمثال الآثار الفنية التي تركها فنانو عصر النهضة وحتى «بيكاسو» -ولكنها أي- الآثار التي تركها شيخنا -تعبير عن رغبة قوية منه لايصال رسائل لمقتبليه ولو أن هذا التوجه لا يبدو واضحا بالقدر الكافي بالنسبة لنا نحن أبناء القرن العشرين وما سوف يأتي بعده .

ذلك أن السيوف التي صنعها بل شكلها تشكيلا والتي لا تتحير من المصنوع لغاية الاستعمال الوظيفي، وكذلك حوامل السيوف وللشاجب والأبواب العملاقة وصناديق

إن معنى القباب المتعددة يحلينا بدوره إلى مفهوم السماوات المتعددة وهو مفهوم متداول في التراث الإسلامي ويعود بنا بدوره إلى الأسطورة وإلى المحور الأساسي الذي من خلاله تتحرك أعمال الرجل بل وتنزل ثقافته فيه ألا وهو محور الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام والثقافة التونسية القيروانية بشكل خاص هذه الثقافة التي عشقها الشيخ عبادة من خلال عشقه لمدينة القيروان وهو ما تعبر عنه الحادثة التالية :

فقد كان أحد شيوخ القيروان المقيمين بالحاضرة وهو الشيخ الصالح سيدي عبد الله بوقميصة، يقول لمن يزوره في تونس .

شيخ عبادة مغنايح افريقية بيده إلا أنه يخيل غير أن عمر عبادة كان يرد بما يلي ، لو لا القدرة مقيدتي وإلا لأفعل كذا . . وكذا . .

ولكن أي قدرة هذه؟ وأي قيد هذا؟ الذي يمنعه عن معانقة المجد في حاضرة البلاد ويجانب عرش السلطان؟ . .

إنها ليست بقوى قيود المحبة والانجذاب إلى المدينة الأم إلى القيروان، فقد كان الرجل يعشق القيروان كما كان يعشق المصطفى والقهوة والابتداع . . .

الخزائن، كلها تحوي نصوصا طويلة نسبيا تغطي عادة كامل فضاء المصنوع أي مساحتي الوجه القفا، والشئ الذي يعكس رغبة شديدة في التعبير بوسيلتين مختلفتين في الظاهر ولكنهما متكاملتان في الأصل هما الفن التشكيلي واللغة، مما يدفعنا إلى القول بدون شك إن عمر عبادة وبما تركه لنا من آثار غريبة كان في حقيقة الأمر يسعى لإنشاء لغة خاصة به ولكن دون وعي حقيقي بإمكانية تطويع الفن التشكيلي ليصبح لغة قائمة الذات . وهذا تحليل يظهر شكليا وغير مستند إلى دعائم قوية غير ما أوردهنا سابقا من صيت للرجل في الأوساط الشعبية المحلية من ناحية وما تمتاز به زاويته من معمار غريب نسبيا يتميز ببناء فسيح تعلوه خمس قباب . . الشئ الذي يجرنا إلى القول أن البناء كان بإشراف عمر عبادة نفسه وبنية مضمرة منه . . الشئ الذي تؤكد له الأخبار نفسها، ومن ذلك ما أورده حسين الفهواجي في كتابه باب الجلادين من أن الباي أحمد أمير البلاد لما شفي من الشلل بعث بلال الوفير لعمر عبادة حتى يتم بناء زاويته وقيامها الخمس، وهكذا يقول حسين الفهواجي: كثر الباي عن خطأ قديم اقترفه في حق الولي، ففي أوائل أيام ملكه استرجع الباي أشياء كان اقترحها وتسلمها الشيخ، وهي قناطر من الحديد، وهذا من الذهب والفضة . . . (باب الجلادين ص 41).

المصادر والمراجع

- باب الجلادين، تأليف حسين الفهواجي ص 39 و 40 و 41.
- الإسلام من وجهة نظر الإناسة، تأليف كليورد غيرتس، ترجمة أبو بكر أحمد ما قدر.
- الإناسة البيانية، تأليف كلود ليمي ستروس، ترجمة حسن قيسي.
- إنعاف أهل الزمان، ابن أبي الضياف، الجزء الرابع.
- تكميل الصلحاء والأعيان لعالم الإيمان، تأليف محمد صالح عيسى.
- ثرية متاحف جوناك.

صور المرأة في الحياة الروحية
وفي الحياة الاجتماعية
من خلال تراث المنحصرين

ARCHIVE

Archivebeta.Sah.

Digitized by



وسط النساء

إن تخصيص فضاءات بحث ومناسبات كهذه للحديث عن المرأة ليس بالأمر المصطنع أو الثاني بل هو تعبير عن قناعة بدورها الريادي المتميز إذ أنها تمثل نصف المجتمع والنصف الآخر يتربى بين أيديها، وبالتالي فإن البحث في تاريخها من شأنه أن يساهم في فهم بنى المجتمع وآليات التفكير فيه. وقد اختار هذا البحث أن يسلط الضوء على نساء احتضنتهن مدينة المنستير، وساهمن في الحياة الروحية والدينية وفي صنع القرار في فترات مخصوصة من تاريخها.

وقد قوبل حديث الوراق بالثقل والتردد، وبدا كأنه من غير الممكن أن يكون للمرأة في المجتمع الإسلامي المالكي هذا الوضع المميز. مع أنّ أفريقية وسائر المغرب العربي عرفت منذ أوائل القرن الثالث الهجري حركة نشيطة لنشر المذهب المالكي. وقد تحقق ذلك على يد الإمام سحنون القيرواني صاحب

إن تخصيص فضاءات بحث ومناسبات كهذه للحديث عن المرأة ليس بالأمر المصطنع أو الثاني بل هو تعبير عن قناعة بدورها الريادي المتميز إذ أنها تمثل نصف المجتمع والنصف الآخر يتربى بين أيديها، وبالتالي فإن البحث في تاريخها من شأنه أن يساهم في فهم بنى المجتمع وآليات التفكير فيه. وقد اختار هذا البحث أن يسلط الضوء على نساء احتضنتهن مدينة المنستير، وساهمن في الحياة الروحية والدينية وفي صنع القرار في فترات مخصوصة من تاريخها.

تتميز مدينة المنستير باحتوائها رباطا للنساء هو الوحيد من نوعه في العالم الإسلامي كله. فهذا القصر سمّيل - لاختصاصه بمراقبة النساء - صفحة

على نصّ كتب بالحبر على جصّ المحراب
بمسجد هذا القصر وفيه : (البسمة - توقيت
ميمونة في شهر رمضان عام أربع وخمسين
فنسأل الله لنا ولها المغفرة) وتعني هذه الكتابة
أنّ إحدى المرباطات سجّلت وفاة صديقة لها
ماتت في الرباط.

كما أنّ الناحية المعمارية لرباط النساء تشمل
على ظاهرة جديدة تتمثل في عدم وجود عمّر أمام
مسجده مثل الذي يوجد بقصر هرثمة وسوسة وإثما
تتصل قاعة الصلاة مباشرة بغرف المرباطات الجانبية
نتيجة حجب النساء كي لا يكثرن التردّد في الممرّات

المدوّنة الكبرى التي رواها عن ابن القاسم عن الإمام
مالك وهي دستور الحياة الاجتماعية والدينية في
الفريقية. وتضمّن «المدوّنة» إجازة صريحة لمشاركة
المرأة في الرباط على السواحل إذا كانت هذه
السواحل مأمونة مثل الإسكندرية. وغيرها وهذا
يجعل الفكرة في أساسها الشرعي ممكنة التحقيق في
ذلك العصر.

ولكن البحث في بعض الوثائق والقرائن
تؤكد إلى حدّ كبير كلام محمّد بن يوسف
الوراق، فقد أكّد الدكتور الباحث إبراهيم
شبوّح وهو المختص في تراث الأربطة أنّه أطلع



زاوية للأحلوة



ARCHIVE

من السلوك المستقيم في التدبّر والتفكير واستمسك
بمبادئ الإسلام والدود عن حماء

والملاحظ - إلى جانب ما تقدّم- الحضور
النسائي في الأضرحة والروايا التي تضمّ رفات
الشخصيات الفاضلة بمدينة المنستير مثل زاوية للأ
عائشة الفتحيّة (هذه المرأة الصالحة المجاهدة والمناضلة
ضد الإحتلال الإسباني في أواسط القرن السادس
عشر بمعية الأولياء الصالحين سيدي منصور سريد
وسيدي عامر المزوعي) ورواية للأ ابرقونية ورواية
للا اخضرءاء التي كانت ملاصقة للباب العربي
وزاوية للأ لطيفة (المتواجدة بنهج الباب الغربي

المكشوفة وحتى لا يثير وجودهنّ ما قد يثيره عادة
من جذب الانتباه

كلّ هذه الأدلّة والقرائن تؤكّد مرابطة المرأة في
القصر وتعاونها في هذا المجال مع أخيها الرّجل
على الدود عن حمى المدينة وسكانها ممّا يعطينا
صورة واضحة على الدور الإيجابي والهائم الذي
كانت تقوم به المرأة التونسيّة بجانب الرّجل منذ
ذلك الزّمان.

وكان المرابطون والمرباطات يلقون حظوة وتقديرا
كبيرين واحتراما كاملا من سكان افريقيّة لما يمثلونه

عن حياة نساء ساهمن في صنع الحياة الروحية خاصة والثقافية بوجه عام وكان لهنّ دور مباشر وغير مباشر في الحياة السياسية يجرنا إلى الحديث عن السيدة أم ملال، واسمها السيدة بنت المنصور بن يوسف الصنهاجي. ولدت بقصر المنصورية الذي ابتناه أبوها بصبرة على ميل من القيروان.

وقد بلغت هذه السيدة من السؤدد والرجحان على عهد أخيها نصير الدولة باديس، فلما مات والدها المنصور وتولّى بعده أخوها وكان يعلم تفوّقها وعقلها وسعة رأيها فأخلصها حبّه، وأشركها في تدبير أمره، وانتصح برأيها في مهنة الدولة.

على قرب زاوية سيدي القلال من زاوية سيدي بن عيسى وقد أعطى تجمع هذه الأضرحة والزوايا قداسة لتلك المنطقة).

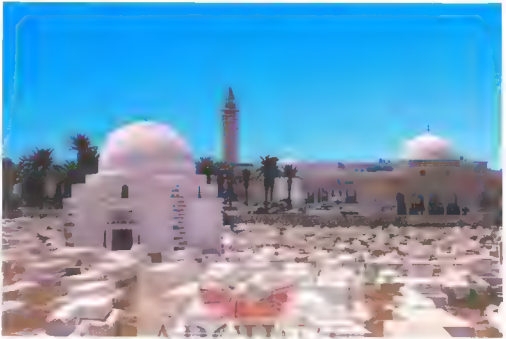
أما زاوية لآء الخلوة فكانت فضاء يختلّ فيه للتعبّد والتقرب إلى الله. بينما كانت زاوية لآء الكحلّية المتواجدة على ضفاف البحر والتي ترمز باللغة التركية إلى المرأة الصالحة السوداء «آية كارا» (ليحمل المكان المتواجد به اسمها: شاطئء وشارع القراعية).

ويذكر الشيخ محمد مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية وجود مسجد عتيق يحمل اسم المرأة الصالحة لآء العافية بالمدينة العتيقة.

إن الدور الكبير الذي يكسّمه البحث التاريخي



ر. و. م. ك. ح. م.



ARCHIVE

بتريته وإعداده لتبوء الملك بعد أبيه، فكانت تسلو به عن أخيها ولا تفارقه، وتشتو به في (المنصورية) وتصطف به في (المهدية)، في خلال سنة 406 هـ خرج باديس لقمع بعض الثائرين الظاهريين بالمغرب الأوسط فأدركه الأجل المحتوم بمدينة (المحمدية) المعروفة (بالمسيلة) فمات بعيدا عن أهله وولده، واتفقوا على بيعة ابنه المعز على حداثة سنه، إذ لم يبلغ يومئذ التاسعة من عمره.

تسلم المعز ذروة الإمارة في ذي الحجة من السنة التي مات فيها أبوه بإجماع أكابر صنهاجة وأمرائه

وهكذا كانت أم ملال تشارك أخيها في الأعمال وتقاسمه سياسة الملك وإحكام الصلات الحسنة مع الدول المجاورة، وقد ساعدها على ذلك ابتلاء أخيها باديس بالقائمين عليه واشتغاله بقمعهم ومطاردتهم في كل صقيع يظهرون فيه، إذ كانت أيام دولته مملوءة بالثورات والفتن الداخلية، فاشتغل بالحروب وأوكل لأخته الإشراف على أعمال الدولة وسياسة الرعية.

ولما ولد لباديس ابنه المعز الملقب (بشرف الدولة) فرحت به أم ملال كثيرا وتبته وعينت

في الأمور، ولولا عنايتها به وحيايتها له لما أدرك من الشهرة وبعد الصيت ما جعله أنبغ ملوك عصره وعدّ من فخرة من مفاخر هذا القطر. ولم تطل أيام أم ملال مع محجورها بل أصيبت بمرض أعزل لم تز له إلى أن ماتت رحمة الله عليها.

وقد ذكر ابن العذاري بمناسبة مرض الأميرة وموتها وعناية المعز بها ما يدل على تأصل مروءته ومكافأته الجميل بالجميل أنه « لما مرضت أم ملال كان شرف الدولة العزيز يزورها في كل يوم من مرضها، ويجلس حذوها طويلا،

الجند والفقهاء والعلماء وأقاموا عمته أم ملال وصية عليه إلى أن يبلغ سن الرشد، فأنبرت لتدبير المملكة بهمة وعزيمة يندران في أعظم الملوك.

تولت السيدة أم ملال الأمور وتصرفت في الشؤون بحسن تدبير ورأي ثاقب. ولم يقص علينا التاريخ فيما روى أن امرأة مسمة حكمت إفريقيا عن هذه الأميرة الفاضلة، واستمرت على ذلك إلى أن بلغ محجورها سن الرشد ونهل لاستلام أزمة الملك، وكان المعز حافظا للصنعة التي لها عليه، مقدرا لفضلها لما نال على يدها من رسوخ لدن وتوفد لغرم وبعد النصر



رباط «السيدة» (غرب الخامس الهجري - الحادي عشر ميلادي)

مما تقدّم يتبيّن مدى الدور الذي كان للمرأة التونسية -منذ قرون- في الحياة الروحية والثقافية، ومقدار مساهمتها وحضورها في الشأن السياسي وقدرتها على معاضدة الرّجل في إدارة شؤون الدولة والتصدّي لعظائم الأمور التي يتعرّض لها المجتمع في حالتي السلم والحرب.

ويلاطفها ويسليها، ويرخص لرجال دولته وأتباعه الدخول عليها ليعودوها، ودام ذلك إلى أن ختم الله أنفاسها آخر يوم من رجب سنة 414 هـ فصلّى عليها المعز وأقام لها جنازة عظيمة لم ير مثلها لملك من الملوك، وشيّعت جنازتها بالبند والطبول.







ARCHIVE

كان أول سؤال وجه إلى الفنان الفاضل
حريزي هو

كيف المجهتهم إلى إنتاج عرض الحضرة ؟ كيف
نولدت الفكرة ؟ وما هو الإطار الذي دفعكم إلى
الزّمان على رصيد الطرق الصوفية مادة لإنتاج
عرض فني بذلك الحجم ؟

كما هو معلوم كانت لي تجارب فنية سابقة
لعل أقربها إلى عرض الحضرة ذاك العرض الفني
الغنائي المسرحي الذي جاء بمناسبة الأوبيريت
الشعبية، وتعني «التوبة» ففي التوبة هناك احتفالية
بالمقدس ورغبة في تأسيس فن المسرح انطلاقاً

المقتبس أصلاً من المذونة الصوفية إسمه ومسعى
وخصيصاً من المذونة الصوفية التونسية كما
جسمتها الطرق الصوفية التي أصبحت في
أغلبها مجموعات للإتشاد والحضرة، وللذكر
تقيم الحركات والاحتفاليات (برردة) لي
ينتهي فيها حس الإشاد وتغيير المعنى لي يدور
عليها الأذكار لكونه سعلق بالروحاني والمقدس
(الخللة والتبوة) وذكر مناقب الأولياء هذا من
ناحية، من ناحية أخرى جمالية مشهد الفرجة
الذي ينبثق عن «إخراج» تلقائي هدفه تنظيم
وحدات الفرجة والاحتفالية الصوفية.

الطريقة الفلكلورية، ذاك ما وجدنا مادته الأولى لدى فنانين كبار مثل اسماعيل الخطاب والهادي حبيوة وغيرهما، كان علينا استخراج معالم الفرجة المسرحية في بعدها الدرامي، وإيجاد عناصر الاحتفالية الشعبية التي تدخل القرع على الجمهور انطلاقاً من تلك المادة، وهو ما تتطلب منا عملاً مضنياً وطويلاً.

وهكذا وانطلاقاً من ذاكرتي الشخصية ومشاهداتي منذ الصغر اتجهت إلى الإنشاد الصوفي وسائر الأغاط الاحتفالية كالمخرجات وغيرها لاشتمالها على عناصر درامية، منها تشخيص المعنى الوارد

من تقاليد الغناء الشعبي ومديح الأولياء على الطريقة الفلكلورية لأن مثل هذه الأغاط الغنائية الشعبية والاحتفالية الصوفية هنا كدراما، هناك مأساة كانت كل منهما النواة الأولى لبناء العرض المسرحي الغنائي «النوبة» الذي جاء مباشرة بعد أزمة حرب الخليج جويلية 1991.

كانت تقنية العمل الأولى هي «التكرار» La répétition بالمعنى الفني، فعبّر التمارين «البروفات» تكونت الملحمة أو بدأ بريقها حيث حاولنا قدر المستطاع إعطاء منحى درامي للمعاني الموجودة في الغناء الشعبي ومديح الأولياء على



مشهد من عرض الخطبة بمشاركة الفنان محمد علي بن جمعة



ARCHIVE

مجدد: (مجدد الإبداع) <http://Archivobeta.Sakhril.com>

وفيم تجسدت مقومات العرض المسرحي
بالنسبة إلى «الحضرة» ؟

لقد عملنا على الاشتغال على المادة الفنية
لمدونة الذكر والإنشاد لتشكيل مقومات العرض
المسرحي، أدخلنا الآلات الحديثة للمصاحبة مثل
الكلارينات والأبوا والقيتار والكمينجة إضافة
طبعاً إلى آلات الإيقاع: الدف والرق التي تمثل
أساس إقامة مجلس الذكر والإنشاد. لنعمل
بعد ذلك على إنجاز مشاهد العرض المسرحي
التي كانت ثلاثة، ككل عرض مسرحي غالباً:

في الجملة التي يؤديها المنشد، فهي ذات شحنة
معنوية مقدسة وروحانية لكونها تتصل بعظمة الله
والرغبة في تحصيل رحمته وإشاعة البركة، كما هي
في عمق فنون المديح النبوي الفصيح والدّارج،
ومديح الأولياء وذكر بركاتهم وكراماتهم التي
تواري عالماً من التصورات والقناعات الإيمانية.
حاولنا عبر استراتيجية في العمل المسرحي أن
نبرز جمالياتها وندمجها في مكونات ذلك العرض
«الحضرة». فراهناً على الجملة الموسيقية التي تقال
بالنسبة إلى مجالس الذكر والإنشاد بنوع من الترفع
والتسامي لطبيعة الموضوع.

المريدين الحضارة الذين يرافقون مجلس الإنشاد الصوفي بالتفاعل وجدانيا مع معاني الآيات ودلالات الجمل الموسيقية .

لو تسلط الضوء أكثر على مظاهر حضور القيم الصوفية أساسا لجمالية عرض «الحضرة»؟

الأساسي في عرض «الحضرة» هو أننا جمعنا كل الطرق الصوفية الموجودة بالجمهورية التونسية، واشتغلنا أساسا على مشهدياتها الاحتفالية من خلال استثمار عناصر الفرجة وقطع الإنشاد ومعاني الأذكار، أي ما يصطلح

(1) خرجة عكاشة والتخميرة، وعكاشة يرمز إلى أحد الدروايش أو المريدين الذي يتنشي روحيا بالمحبة لله ورسوله والأنبياء إلى أن يدخل في حال فناء وتجلّ عالية جدًا .

(2) تخميرة الأنثى، إذ استقينا الفكرة الأساسية لذلك من العادات الطقسية للمجتمع التونسي حيث تحمل الفتاة أو المرأة التي لحقها أذى إلى مجلس الذكر إلى تلك الاحتفالية الصوفية لتتخلص مما لحق بها .

(3) رقصة الشبان، وهي مستقاة من تخميرة



سماح وحضرة

تخميرة الأئسي



تحتفي بالإنسان، وبالمحبة في أبعادها المختلفة :
محبة الله، محبة رسله عليهم أفضل الصلاة
والسلام ومحبة كل عباده ما داموا مخلوقين له،
مهما اختلفوا وتباينوا، فالصوفي يكتفي بالدعاء
بالرحمة والخلاص والسعادة، إنه (أي الصوفي)
يؤثر المحبة والتسامح وينبذ العنف والتعزف،
ويتخذ من الفن والجمال طريقا للخلاص، إذ
الله جميل يحب الجمال.

عليه لدى الصوفية بـ"السماع"، وعملنا على
إخراجها من حيز الوظيفة الدينية الروحية إلى
مجال الفرجة المسرحية والمتعة المشهية البصرية،
فاشغلنا على الصورة وعلى الأضواء وعلى
الديكور فاستعدنا المقومات الأساسية للاحتفالية
الصوفية في إطار مسرحي موسيقي. ولهذا صلة
متينة في رأيي بالقيم الفكرية والروحية العميقة
التي اشتملت عليها المدونة الصوفية التي جاءت